Juillet 1939

1006. E. Aleith. *Paulusverständnis in der alten Kirche* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 18). — Berlin, A. Töpelmann, 1937 ; in 8, XI-122 p. Mk. 8. Ier s.

Il n'est pas sans intérêt de comparer l'étude de Mlle A. avec celle, parallèle, que W. von Loewenich consacrait à saint Jean (voir *Bull.* II, n° 380). Chacun s'est représenté l'originalité de l'auteur dont il étudie l'influence, sous l'aspect de quelques thèmes auxquels il restera à mesurer les écrivains postérieurs. Mais Mlle A. est beaucoup plus exigeante que M. v. L. et chacun des chapitres de son enquête se termine par un procès-verbal de carence : Paul est vénéré, cité, utilisé ; il n'est pas compris. Ses géniales antithèses (péché-foi, chair-esprit, Loi-Évangile, Ancien Testament-Nouveau Testament) sont, de Clément de Rome à Méthode d'Olympe, adoucies ou ignorées. Mlle A. ne méconnaît pas le sentiment religieux si profond de tous ces écrivains et elle ne va pas jusqu'à identifier rigoureusement paulinisme et christianisme, mais elle croit devoir conclure que Paul est trop grand pour n'être pas isolé « pendant longtemps » (p. 122). On devine jusqu'à quand. C'est que Paul est interprété selon la plus rigoureuse orthodoxie protestante. Ses traits sont puissants et pathétiques, mais, en manquant à le nuancer, on le condamne à la solitude. On a d'ailleurs soin de lui retirer, non seulement l'épître aux Hébreux, mais celle aux Éphésiens et les Pastorales. Cependant on ne peut méconnaître ce que l'analyse soigneuse et détaillée, bien qu'un peu « quantitative », de Mlle A. montre fort bien : chez les écrivains examinés, Paul est contaminé par Jean, la théologie de la croix par celle de la lumière, la religion de la lutte par la mystique de l'achèvement. Il sera très profitable de vérifier dans le détail, sous la conduite de Mlle A., cette rivalité ou cet effort vers la synthèse. Les écrivains étudiés dont la théologie intéresse ce *Bulletin* sont : *Ia Clem.*, Justin, Marcion, Tertullien, Cyprien, Irénée, Hippolyte et Novatien. B. R.

1007. G. Glez. *Primauté romaine* — Dict. Théol. cath. 13 (1935) 247-344.

On trouvera dans cet article, mêlés à l'histoire de la primauté de fait, les principaux textes doctrinaux qui l'apppuient durant l'antiquité (c. 262-294) et le moyen âge (c. 294-327). M. C.

1008. J. Crocker. *The Apostolic Succession in the Light of the History of the Primitive Church.* — Angl. theol. Rev. 18 (1936) 1-21.

M. C. se demande s'il y a entre les évêques contemporains et les apôtres une succession continue, quel que soit le nom de la fonction, et si la fonction vient des apôtres par dévolution. Il croit que oui, se fondant sur l'idée de transmission de l'autorité par en haut, évidente dans les sources et inspirée de la hiérarchie juive. L'épiscopat monarchique est une application et un développement légitime de cette idée essentielle : il est né sous les yeux des apôtres mêmes ou, tout au moins, de l'hypothétique Jean l'Ancien. B. R.

1009. V. Cavalla. *Episcopi e presbiteri nella Chiesa primitiva.* — Scuola cattol. 64 (1936) 235-256.

La thèse de M. C. est que, la synonymie primitive de ces deux termes étant admise, ils ne désignent ni les prêtres par opposition aux évêques seuls, ni indifféremment les évêques et les prêtres, mais les possesseurs du sacerdoce en général : le genre, en somme, non l'espèce. Les textes sont examinés soigneusement, ainsi que les antécédents terminologiques profanes. Cette position est très soutenable. On fera deux réserves à sa démonstration : 1. L'hypothèse de l'épiscopat plural est rejetée (p. 247) au nom d'arguments a priori et purement théologiques ; 2. Selon M. C. l'usage profane donne à *episcopos* un sens beaucoup moins précis qu'à *presbuteros* : là, « le titre général » ne désignant « aucune charge spécifique » (p. 241) ; ici, une fonction bien connue et spécifiée. Or, p.249, il se passe tout le contraire : si les deux termes désignent le sacerdoce, « *presbuteros* semble plus général, plus extensif que *episcopos*, comprenant, au moins en certains cas, toute la hiérarchie, même les diacres ». Comment concilier ces deux affirmations ? B. R.

1010. E. Barnikol. *Der triadische Taufformel : ihr Fehlen in der Didache und im Matthäusevangelium und ihr altkatholischer Ursprung.* — Theol. Jahrbücher 4-5 (1936-37) 144-152.

1011. E. Barnikol. *Die vorsynoptische Auffassung von Taufe und Abendmahl im I. Clemensbriefe.* — Theol. Jahrbücher 4-5 (1936-37) 77-80.

La formule « triadique » (la substitution de cette épithète à « trinitaire » est déjà tout un programme) n'apparaît qu'après 130-135, n'étant nulle part attestée auparavant et remplaçant — mais pas partout — la formule *in nomine Christi*, elle-même étrangère à la *Ia Clementis* et à l'évangile de Matthieu. Pour ne pas s'arrêter en si bonne voie, M. B. se base sur trois passages extrêmement discrets de la *Ia Clementis* (42, 4 ; 49, 6 ; 2, 1) pour conclure avec aplomb que la « doctrine sacramentaire »(!) de la communauté romaine représente la continuation de la mystique cultuelle et de la mysté-

riosophie « diasporadisch-hellenistisch » au nom du Christ. Elle ne deviendra évangélique qu'au IIe siècle, en recevant les Synoptiques fraîchement parus. B. R.

1012. W. H. Frere. *The Anaphora or Great Eucharistic Prayer.* — London, S. P. C. K., 1938 ; in 8, VIII-212 p. Sh. 8.6.

La mort, qui nous a ravi ces dernières années bien des savants mûris par l'expérience, vient d'enlever l'auteur de ce livre — son dernier ouvrage. En le lisant, on regrette davantage la perte d'un esprit si fin, si averti, si bienveillant, si mesuré.

L'étude sur les anaphores est conduite en fonction de la question de l'épiclèse, plus exactement du rôle du Saint-Esprit dans le mystère eucharistique. On parcourera successivement tous les témoignages, depuis les allusions fugitives des premiers écrivains, jusqu'aux liturgies grecques, puis latines non-romaines, enfin l'anaphore romaine. La ligne de l'évolution serait la suivante. Longtemps on en resta à l'idée générale que le Saint-Esprit opère dans le mystère eucharistique, comme aussi le Verbe, sans qu'on précisât à quel moment se place le mystère agissant de la « transformation » des espèces. Au IVe siècle, on voit les liturgies grecques expliciter le rôle consécrateur du Saint-Esprit, invoqué à cette fin après le récit de l'institution. Mais Rome se dresse en réaction et, sous son influence, on voit les liturgies gallicanes, jusque là tributaires des Grecs, atténuer leurs expressions. L'autorité de saint Augustin et de saint Ambroise, si nets à mettre en évidence la portée efficiente des paroles du Christ, ne fut pas étrangère à cette évolution.

Dans une série de quatre « cavenda » annexés à son esquisse historique, l'auteur montre l'importance du problème des « intercessions », celle de restaurer l'intelligence de la préface comme partie du canon, d'insister sur l'idée d'offrande, enfin de comprendre la ligne historique de l'invocation du Saint-Esprit. Beaucoup de déviations dans l'appréciation du sens de la messe seraient par là évitées.

On voit que le souci pastoral a conduit la plume de l'évêque de Truro. Du point de vue historique il y aurait beaucoup à dire, car l'auteur a été amené à toucher beaucoup de points. Je note sa contribution à la critique de l'anaphore d'Hippolyte (p. 47-62), que la liturgie égyptienne a subi l'influence romaine (p. 76-85), que peut-être le Pseudo-Germain ne dépendrait pas d'Isidore (p. 107), que le memento des morts serait d'origine gallicane (p. 155) etc. Je regrette de devoir ajouter que, sur le point le plus important peut-être, l'auteur me semble s'être trompé. Il n'a pas reconnu que le canon romain dépend du canon cité dans le *De sacramentis*, auquel il assigne une origine tardive. Toute la perspective historique de l'anaphore romaine s'en trouve faussée, et même sa composition ; d'après F. ce serait une mosaïque composée surtout de morceaux empruntés aux liturgies gallicanes. Si la question du canon du *De sacramentis* avait été résolue autrement, une lumière beaucoup plus claire et plus vraie aurait conduit l'étude du canon romain.

Est-il nécessaire d'ajouter que le livre n'en est pas moins précieux par

la somme de judicieuses observations qu'il renferme et par une documentation parfaitement au point et admirablement présentée ?

B. C.

IIe s. **1013.** E. Buonaiuti. *Marcione ed Egesippo.*— Religio 12 (1936) 401-413.

« Quand la *diadochè* a-t-elle pris la place de la *didachè* ? En d'autres termes, quand le Christianisme charismatique est-il devenu une hiérarchie bureaucratique ? » (p. 402). Réponse : dès les débuts de la réaction antimarcionite et par les soins d'Hégésippe,occupé à dresser les listes de successions épiscopales. Le juif baptisé, voulant opposer au dualisme historique de Marcion la continuité des deux testaments, pense l'assurer en faisant du sacerdoce hébraïque, forteresse inaccessible à l'hérésie, le modèle et la préformation de la hiérarchie apostolique. Au patron usurpé par Marcion, saint Paul, Hégésippe oppose Pierre : fort de sa connaissance de l'araméen, il donne au jeu de mots de Mt 16, 18 le sens institutionnel qu'on connaît. Irénée, Tertullien et Eusèbe ne feront que répéter Hégésippe. N'est-ce pas vraiment trop simple ?

B. R.

IIIe s. **1014.** J. N. Bakhuizen van den Brink. *Kerk en Traditie omstreeks het jaar 200.* — Nederl. Arch. Kerkgeschied. 29 (1937) 1-18.

Compare la doctrine du concile de Trente et de Calvin avec les anciens témoignages de Tertullien et d'Irénée. Bonnes remarques où se montre le souci de ne pas simplifier excessivement, en opposant trop les conceptions romaines et calvinistes. M.B. conclut cependant que,sur un point au moins, Trente est désavoué par Irénée et Tertullien : à savoir, sur l'existence d'une tradition orale venant non du Christ mais des apôtres (ce qui est sans doute mal comprendre le concile). Calvin serait plus proche de ces ancêtres, parce qu'il n'admet pas une tradition qui contienne ce qui n'est pas dans l'Écriture.

B. R.

1015. F. J. Dölger. *Lumen Christi. Untersuchungen zum abendländischen Licht-Segen in Antike und Christentum. Die Deo gratias-Lampen von Selinunt in Sizilien und Cuicul in Numidien.* — Antike u. Christentum 5 (1936) 1-44.

Avec son habituelle érudition, M. D. signale les très fréquentes allusions antiques à la coutume de saluer, le soir, l'apparition de la lumière, spécialement quand on l'apporte dans la salle à manger. L'usage est adopté et baptisé par les chrétiens : le Christ est la lumière sans déclin. L'Occident le connaît autant que l'Orient : Tertullien sait qu'on salue la lumière par le signe de la croix, Cyprien rappelle qu'on prie quand le soleil se couche. Ces auteurs ne nous rapportent aucune formule de prière, mais les lampes découvertes à Sélinonte et à Cuicul nous renseignent sur les antécédents des

exclamations du Samedi-Saint : *Lumen Christi, Deo gratias*. Ces lampes, portant les mots *Deo gratias*, sont du IVe siècle. Les Dialogues de saint Grégoire le Grand insinuent que saint Benoît aurait adopté pour ses monastères la coutume domestique, tandis qu'un *Ordo romanus* du VIIe siècle (*Cod. S. Gall. 349*) atteste l'usage des exclamations *Lumen Christi, Deo gratias*, au moment où l'on éclaire le réfectoire du monastère. Par ailleurs, cet usage existe déjà à Jérusalem au Ve siècle. B. R.

1016. F. J. Dölger. *Anulus pronubus. Der eiserne und goldene Verlobungsring nach Plinius und Tertullianus.* — Antike u. Christentum 5 (1936) 188-200.

L'antiquité romaine avait une coutume reconnue par les juristes : pour les fiançailles, le fiancé donnait à sa future des cadeaux qui sont considérés comme un gage de mariage. Parmi eux figure l'anneau, marque habituelle d'une mission ou d'un engagement. Tertullien approuve cet usage et témoigne qu'il devient dans le christianisme le signe par excellence de la promesse de mariage. B. R.

1017. E. H. Perreau. *Coquettes et Pères de l'Église.*— Mém. Acad. des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse, série XII, 14 (1936) 239-257.

Appréciations des Pères, surtout latins, depuis Tertullien, allant de l'invective au conseil de modération, sur les vêtements, bijoux, coiffures, parfums, fards et teintures. B. R.

1018. F. J. Dölger. *Pecus als Bezeichnung für das ungeborene Kind.* — Antike u. Christentum 5 (1936) 78-79.

L'éditeur récent du *De anima* de Tertullien, J. H. Waszink, a préféré la leçon *facinus* à *pecus* dans un passage important pour l'histoire de l'embryotomie et par les conséquences morales qui s'y rattachent (*De anima* 25,5). M. D. note cependant que, chez Zénon de Vérone, *pecus* est employé dans le sens d'*animal*, à propos de pratiques semblables, pour désigner l'embryon. B. R.

1019. R. Lindemann. *Der Begriff der conscience im französischen Denken* (Berliner Beiträge zur romanischen Philologie 8, 2). — Jena, W. Gronau, 1938 ; in 8, 124 p. Mk. 8.

Mlle L. avait entrepris de fixer le sens du mot *conscience* chez les écrivains français ; c'est, de fait, ce qu'elle réalise en étudiant, dans le seconde partie de ce volume, quelques penseurs français depuis Calvin jusqu'à Rousseau. Mais elle a tenu à s'enquérir au préalable du sens du vocable *conscientia* dans la littérature latine qui, de près ou de loin, a préparé la pensée française. Or cette introduction a fini par occuper plus de la première moitié

du volume. Successivement, en effet, elle parcourt les classiques (Cicéron, Sénèque), les écrivains de l'époque patristique (Tertullien, Hilaire, Pélage, Augustin, Léon le Grand), les théologiens du moyen âge (Bernard, Abélard, Bonaventure, Thomas d'Aquin). Le Nouveau Testament même et quelques écrivains grecs (Origène, Chrysostome) ont été étudiés dans leur version latine.

C'était évidemment une gageure de vouloir enfermer en quelque 120 pages vingt siècles d'histoire d'un mot porteur d'une doctrine aussi nuancée. Ne relevons donc pas les lacunes d'une telle enquête; regrettons cependant que de Thomas d'Aquin on passe brusquement à Calvin sans rien dire de ce qui a préparé la pensée de celui-ci. Mais il faut louer ce qui est fait et la finesse des analyses qui permet de décrire dans ses grands traits la ligne de l'évolution. Chez les classiques latins, on ne trouve nulle part le concept d'une conscience qui pousserait ou même inviterait au bien moral ; la conscience est le simple témoin intime enregistrant la valeur morale de nos actions. Cette conception d'une conscience-science perdurera au cours des siècles, comme en témoignent les textes patristiques et aussi l'expression du haut moyen âge de *conscientia communis*. Mais sous l'influence chrétienne de responsabilité morale, le vocable conscience signifie aussi le juge qui approuve le bien, condamne le mal ; et en outre le principe régulateur de notre vie morale qui dicte le bien et y pousse. C'est ce dernier aspect de la conscience morale qui sera surtout mis en valeur au XIIIe siècle, où, chacun à la manière que l'on sait, Bonaventure et Thomas d'Aquin ont accouplé et intimement associé les concepts de conscience et de syndérèse. O. L.

IVe s. **1020.** A. HAMEL. *Ueber das kirchenrechtliche Schrifttum Hippolyts.* — Zeitschr. neutestamentl. Wiss. 36 (1937) 238-250.

Sans rejeter l'attribution à Hippolyte de la soi-disant Constitution apostolique égyptienne, M. H. se demande si l'on peut sans restriction l'annexer à l'œuvre du prêtre romain. Il est frappé de l'absence de toute allusion aux démêlés avec Calliste. L'écrit serait-il de la période catholique, se demande-t-il ? On sait que c'est vers cette solution que tend M. G. Dix, qui, en même temps que dom H. Connolly, a apporté de nouvelles preuves de l'authenticité de tout l'ouvrage.

L'article contient quelques utiles remarques sur le langage juridique de la *Paradosis*. B. C.

1021. W. ENSSLIN. *CR de K. Voigt, Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit* (voir *Bull.* III, nº 19). — Gnomon 14 (1938) 211-217.

L'ouvrage est important, dit M. E., et, pour l'ensemble, très bon. Cependant quelques points seraient à rectifier. Le césaropapisme n'a pas commencé, comme le pense M. Voigt, lorsqu'en matière religieuse l'empereur a tranché sans entente avec l'Église : le cas de Justi-

nien lui-même prouve que ce n'est pas là le critère véritable. En général, sur les prétentions impériales en matière ecclésiastique, M. Voigt n'aurait pas assez distingué le droit et le fait. Enfin, il exagère l'influence des anciens usages germaniques dans la fixation des rapports entre l'Église et l'État en ces régions. B. C.

1022. E. Schiltz. *Concurrere-concursus.*— Rech. Sc. relig. 26 (1936) 93-98.

Ces termes ont reçu dès le IVe siècle et gardé dès lors, en matière christologique, — on ne parle pas du *concursus* de la grâce,— un sens en quelque sorte technique, qui ajoute une nuance à leur signification étymologique : constituer ensemble ou concourir dans l'ordre constitutif. M. C.

1023. W. Theiler. *CR de E. Benz, Marius Victorinus* (voir *Bull.* II, n° 222). — Gnomon 10 (1934) 493-499.

Les efforts de M. Benz sont méritoires, mais lorsqu'il établit la généalogie des influences qui ont introduit le volontarisme dans l'intellectualisme grec, il fallait inclure Porphyre. La physionomie de l'histoire en est toute changée, au moins en ce qui concerne Augustin.

On reconnaît dans cette critique la thèse favorite de M. Th. sur l'influence porphyrienne à substituer à la plotinienne dans l'évolution de la pensée d'Augustin. B. C.

1024. J. Gapp. *La doctrine de l'union hypostatique chez saint Ambroise.* Dissertatio. — Issoudun, Archiconfrérie de Notre-Dame du Sacré-Cœur, 1938 ; in 8, 102 p.

L'auteur de cette dissertation doctorale traite son sujet avec soin et méthode.

Saint Ambroise a combattu formellement l'apollinarisme, tout en évitant les tendances nestoriennes. Il a affirmé l'union hypostatique sans chercher à l'expliquer. Il use de la communication des idiomes, non sans quelque gaucherie. Mais, c'est surtout lorsqu'il compare l'union hypostatique à celle de l'âme et du corps que s'accuse sa maladresse, laquelle est imputable à l'anthropologie platonicienne dont il est tributaire.

Le P. G. a correctement analysé. Le défaut de sa dissertation est son peu d'originalité : les positions d'Ambroise étaient connues et n'offrent pas de difficulté encore à résoudre. Au point de vue critique l'auteur est un débutant. Sa position touchant l'origine ambrosienne du *Quicumque* est inconsistante. Il l'admet parfois jusqu'à la défendre avec quelque passion; ailleurs il en parle très indifféremment. Il eût été préférable d'aborder franchement le problème,qui se rattachait directement au sujet de son travail. Bien sévère est le jugement porté sur l'édition viennoise de saint Ambroise. Le P. G. annonce au début de son étude qu'il indiquera plus loin des leçons qui lui paraissent « ouvertement fausses » (p. 7). En fait je n'ai relevé dans son

livre qu'une seule rectification, assez anodine (*uterque* pour *utrinque*), au sujet de laquelle il avoue que Schenkl a pour lui l'autorité des manuscrits. B. C.

Ve s. **1025.** P. RÉGAMEY O. P. *La « componction du cœur »*. — Vie spirit. 44 (1935) Suppl. [1]-[16], [65]-[83].

Note sur l'idée de componction chez saint Jérôme, saint Augustin, Cassien, saint Benoît et surtout chez saint Grégoire le Grand, dont la doctrine fut reprise, pour l'essentiel, dans la définition classique de saint Isidore. M. C.

1026. G. VIOLARDO. *Il pensiero giuridico di San Girolamo* (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Ser. II : Scienze giuridiche 55). — Milano, Vita e Pensiero, 1937 ; in 8, VI-244 p. L. 16.

M. V. fait un inventaire, aussi complet que possible, des textes juridiques contenus dans les œuvres de saint Jérôme. Il les classe d'après le plan suivant : notions générales du droit, sujet du droit, droit familial, droit de propriété, droit pénal, procédure. Pour pouvoir entrer dans ces cadres, les textes ont dû subir un découpage au détail et M. V. les aligne sans se soucier du genre de l'œuvre dont ils sont extraits. La valeur d'un témoignage varie cependant suivant qu'il est tiré d'un traité consacré à l'étude du sujet ou d'une lettre sans importance. En règle générale saint Jérôme conserve une technique romaine, mais élabore un système juridique personnel entièrement basé sur la doctrine chrétienne. Il nous semble cependant exagéré de vouloir retrouver partout la théorie du corps mystique, que saint Jérôme avait approfondi dans ses études exégétiques. Elle est entièrement absente du droit matrimonial, longuement étudié par M. V., et elle reste très secondaire dans la doctrine sur la propriété.

Tel qu'il se présente, ce travail constitue un premier pas vers une étude plus approfondie du sujet. J. L.

1027. *Œuvres de saint Augustin.* Introduction générale à l'édition complète par F. CAYRÉ et F. VAN STEENBERGHEN. Série I : *Opuscules.* 3. *L'ascétisme chrétien. De continentia, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De opere monachorum.* Texte, traduction, introduction et notes de J. SAINT-MARTIN (Bibliothèque augustinienne).— Paris, Desclée De Brouwer, 1939 ; in 12, 563 p. Fr. 27.

Le P. Cayré, animateur de cette « Bibliothèque », a conçu le projet qu'elle comportât une traduction de l'œuvre intégrale d'Augustin. Hardie entreprise ! La série des opuscules comprenait déjà deux volumes. Dans le troisième, l'éditeur a voulu que fût marqué nettement le vaste dessein de l'édi-

tion entière. C'est pourquoi il le fait précéder d'une introduction générale où, après un aperçu sur l'œuvre d'Augustin et les éditions qui en ont été faites, deux chapitres substantiels, consacrés respectivement à la philosophie et à la théologie de l'évêque d'Hippone, préludent noblement aux œuvres traduites. Le précis de la philosophie d'Augustin est dû à M. Van Steenberghen, professeur à l'université de Louvain. Il est parfait. On ne prétend pas qu'Augustin ait élaboré un système complet, mais on refuse de noyer sa philosophie dans sa théologie. Il y a des théories philosophiques augustiniennes sur la physique, la logique et l'éthique. En les étudiant on tiendra compte des sources principales, on s'appuiera sur les textes clairs et faciles, on n'oubliera pas que la pensée augustinienne a ses lacunes, et qu'elle a évolué. Enfin, par delà l'analyse on doit discerner les tendances qui donnent à l'ensemble son unité et une puissante cohésion interne. M. Van S. les résume en disant que la philosophie augustinienne est une *philosophie de la participation* : le monde créé y apparaît comme « participarton de l'Être suprême, de la Vérité souveraine et de la Bonté infinie » et « l'histoire de l'univers est celle du retour de tous les êtres vers la Source première et plénière du réel ». Tout est donc centré sur Dieu et organisé autour de Dieu. M. Van S. dit clairement la valeur permanente de cette philosophie, malgré son dépassement par la scolastique médiévale.

Entreprenant à son tour de caractériser la théologie d'Augustin, le P. Cayré y retrouve la participation. Il note aussi son « psychologisme » c'est-à-dire l'intérêt particulier qu'elle porte à l'âme humaine, son « historicisme » aussi, à savoir la préoccupation du fait historique chrétien, enfin son « moralisme », souci de tout imprégner de charité, devoir suprême de l'homme. Le P. C. résume ensuite la théologie augustinienne sur Dieu et son œuvre, sur le Christ et son œuvre, sur la morale, l'ascétisme et la mystique.

Ces aperçus restent très généraux, mais ne sont pas superficiels. Ils serviront de guide au lecteur. N'eût-il pas été préférable, dès lors, d'en faire un opuscule liminaire distinct, plutôt qu'une introduction au 3e volume de la collection ?

Les opuscules traduits aujourd'hui sont le *De continentia*, le *De sancta virginitate*, le *De bono viduitatis*, et le *De opere monachorum*. La version m'en a paru fidèle, stricte et bien française. Des notes complétaires et les tables voulues achèvent de conférer à ce volume sa valeur d'instrument de travail.

L'éditeur mérite tous les encouragements pour sa grande entreprise. Duc in altum ! B. C.

1028. E. Bickel. *CR de H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas Dei Augustins* (voir *Bull.* I, n° 695). — Gnomon 14 (1938) 264-268.

M. B. reproche à la dissertation méritoire de M. Lindemann de trop ignorer les facteurs fournis par l'histoire des religions et de méconnaître trop la dépendance de Varron par rapport aux rites et croyances de l'antique religion romaine. B. C.

1029. D. J. Leahy. *St. Augustine on Eternal Life.* — London, Burns Oates and Washbourne, 1939 ; in 12, XIV-122 p. Sh. 5.

Ce petit livre n'a pas pour fin unique l'édification. Il veut étudier la doctrine d'Augustin sur la vision béatifique.

Le premier chapitre pose les bases en montrant que le terme de l'homme est, pour Augustin, la vision intuitive de Dieu. L'examen du problème est situé à sa vraie place par une confrontation attentive du point de vue augustinien avec la mystique néoplatonicienne. L'auteur ne cherche pas à atténuer ce que le docteur chrétien doit à Plotin.

Le chapitre suivant entreprend de pénétrer davantage dans chacun des problèmes théologiques. La vision est d'ordre intellectuel, mais tout imprégnée d'amour. Son caractère surnaturel n'est pas explicitement affirmé par Augustin, qui ne possédait pas encore sur cette théologie les précisions des docteurs du moyen âge, mais implicitement il en témoigne.Sans prendre absolument parti contre ceux qui estiment que, d'après Augustin, la vision intuitive est possible ici-bas, l'auteur pense qu'en tout cas lui-même n'en fut pas favorisé, quoiqu'il soit évident que la vision d'Ostie est d'ordre mystique.

Dans une dernière partie sont traitées les questions complémentaires : la part du corps dans la vision de Dieu, et le moment où la suprême révélation est accordée à l'homme. Il semble clair que, les martyrs exceptés, Augustin reporte cette union au moment de la résurrection finale. M. L. entreprend de reviser ce jugement : les *receptacula* d'Augustin pourraient être le ciel lui-même. Ce plaidoyer nous semble la partie faible d'un opuscule par ailleurs excellent. Le problème de la pensée d'Augustin sur ce sujet ne saurait être résolu qu'en liaison avec les croyances des autres témoins de la tradition, à cette époque encore incertaine de sa pensée.

Cette réserve faite, le livre de M. L. est à ranger parmi les meilleures contributions historiques au *De novissimis*. B. C.

1030. A. Kemmer O. S. B. *Charisma maximum.* Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus. — Löwen, F. Ceuterick, 1938 ; in 8, IX-126 p.

Les recherches de dom K. sur l'idée de la perfection dans Cassien nous valent un traité où l'analyse des termes et de la pensée du moine gaulois est très poussée. L'auteur ajoute par là heureusement aux contributions récentes sur la doctrine spirituelle de Cassien.

Mais son objectif est plus précis et plus original : Cassien, pense-t-il, dépend des écrits messaliens. Son éclectisme, qui lui fit accueillir des éléments souvent disparates et presque contradictoires, n'aurait pas repoussé une doctrine venue de source assez suspecte. Faut-il ajouter qu'il n'admit pas ce courant hétérodoxe sans en avoir purifié les eaux, et que la dépendance peut n'être qu'indirecte ?

Le P.K. trouve sa preuve dans les rapprochements littéraires et doctrinaux

avec le *Liber graduum* et les *Homélies*. Les rencontres sont nombreuses. Révélatrice serait surtout la parenté d'enseignement sur le caractère charismatique de la perfection. L'auteur a-t-il vraiment démontré ce point essentiel? Il fallait, semble-t-il, commencer par préciser avec le plus grand soin le sens du mot « charisme » (cf. p. 1). Les passages où Cassien l'emploie en passant s'inspirent de I Cor. 12 et distinguent soigneusement des charismes la charité. Plus expressément, la *Collatio* XV voit dans les charismes des faveurs plus ou moins précieuses, mais distinctes des vertus, rentrant donc dans les *gratiae gratis datae*. La perfection, au contraire, est pour Cassien le terme suprême de la charité (p. 42-45), complexe de vertus et de purifications des vices, produisant l'*apatheia*, abolition de la concupiscence. Comment dès lors parler du « charisme de la perfection » sinon dans ce sens que la grâce de la perfection est manifestement un don sublime de Dieu ? C'est là une signification impropre, qui s'applique à toute grâce : tout don de Dieu est, d'une certaine façon, un *χάρισμα*. Mais puisque, pour Cassien, *χαρίσματα* signifie proprement les grâces « gratis datae », on ne saurait parler de « charisme de perfection » sans équivoque. Le P. K. cherche à la dissiper en faisant intervenir, si je comprends bien, l'idée d'intensité (p. 46-48) : la grâce qui accompagne toute vertu ne deviendrait charisme que lorsqu'elle atteint le degré sublime, sans doute parce qu'alors la coopération humaine pâlit et s'efface devant l'éclat de l'intervention divine. Il me paraît difficile d'attribuer à Cassien, qui d'ailleurs n'appelle jamais *charisme* la perfection, ce subtil raisonnement. Mais il est en tout cas certain que telle n'est pas la pensée des messaliens. Ils voient, eux, formellement dans la perfection un *charisma*, et un *charisma maximum*. Les textes rassemblés par l'auteur en montrent à suffisance la raison : pour eux le *charisma maximum* n'est autre que le Saint-Esprit lui-même. Le *Liber graduum* le dit et le répète, et non — comme le voudrait le P. K. — dans un sens causal, pour désigner seulement l'œuvre de l'Esprit dans l'âme. C'est la personne du Saint-Esprit qui est donnée à l'homme. C'est là vraiment le *charisma maximum* : « Spiritus autem sanctus in multis consistit (= praesens est ?) donis et *maius* est *charisma* charismate... *Quem* si quis accipit, per *charisma maximum* perficitur... nisi veniat *charisma maximum* non implentur ... *charisma* quo repletur homo et cui nullus subest defectus, illud est quod appellatur *Spiritus paraclitus*. Et unde scimus aliquem accepisse illud ? Exinde quod nullos defectus habet et omnibus bonis plenus est » (p. 82-85). On voit par ces textes l'Esprit-Saint distinct de ses dons. Il les apporte avec lui, mais le *charisma maximum* c'est lui-même.

Rien de pareil dans Cassien. Rien de plus étranger à sa doctrine moralisante que cette conception charismatique de la perfection. Or c'est là la caractéristique de la mystique messalienne. Le reste appartient au bien commun de l'ascèse antique.

Le P. K. a rassemblé une longue suite de parallèles chargés d'étayer sa thèse principale, en montrant que la dépendance se vérifie sur bien d'autres points. Les exemples ne paraissent pas convainquants. Ils sont certes pleins d'intérêt, soulignant combien Cassien est tributaire des doc-

trines antérieures, mais comment démontrer que c'est vraiment aux messaliens qu'il a emprunté, et non à un enseignement commun dont procède le *Liber graduum* comme les *Collationes* ?

La dépendance messalienne reste néanmoins, pensons-nous, une hypothèse. Quiconque étudiera Cassien devra désormais en tenir compte.

B. C.

1031. A. d'Alès. *La fortune du « Commonitorium ».*— Rech. Sc. relig. 26 (1936) 334-356.

Le P. d'A. analyse à larges traits le contenu du *Commonitorium* de Vincent de Lérins, dont il s'applique, chemin faisant, à découvrir l'esprit et les intentions. Il n'y a rien de bien nouveau dans cet article, et les arrière-pensées de Vincent, comme le contexte historique de son œuvre, ne nous y paraissent pas suffisamment mis en valeur. Voir, à ce sujet, les travaux recensés *Bull.* I, nos 216, 889 ; II, nos 847 sv. ; III, no 633. M. C.

1032. P. Brezzi. *Gelasio I e il nuovo orientamento politico della Chiesa di Roma.* — Nuova Rivista storica 20 (1936) 321-346.

De façon très vivante l'auteur décrit l'évolution rapide de la politique pontificale à la fin du Ve siècle. Sous Léon I et ses successeurs, le vieux concept du prince exerçant son autorité sur toutes choses, y compris les religieuses, subsistait : l'empereur a dans ses attributions le *praesidium Ecclesiae*. Cela commence à changer sous Félix III ; mais, sous Gélase, l'indépendance ecclésiastique est affirmée. Le mérite de M. B. est de montrer comment contribuèrent à ce changement deux faits majeurs : la chute de l'Empire d'Occident, en enlevant au pouvoir impérial le caractère d'universalité qui en faisait le garant de l'unité ; le schisme d'Acace qui accentuait, sur le terrain religieux, la séparation des deux parties de l'Empire.

M. B. semble ne pas connaître la démonstration, faite par H. Koch, que Gélase est l'auteur des lettres de ses trois prédécesseurs. Le rôle de Félix III eût été peut-être autrement jugé, à la lumière de cette découverte.

B. C.

1033. L. Manz. *Der Ordo-Gedanke.* Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedankens (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 33).— Stuttgart, W. Kohlhammer, 1937 ; in 8, IV-53 p. Mk. 3.50.

En ces quelques pages l'auteur signale les nombreux sens que reçut le terme *ordo* au moyen âge. Cette diversité est due au fait qu'à cette époque tout était intégré dans une hiérarchie. *Ordo* dans le sens de corporation était d'usage dans la langue juridique antique. Gélase introduit le *uterque ordo*, qui se partage la société et auquel répondent les deux pouvoirs. Cette division se maintient pendant tout le moyen âge ; Mlle M. cite Walafrid

Strabon, Hugues de Saint-Victor, Étienne de Tournai. Le terme *ordo* désigne également des groupements sociaux, des états (de liberté, d'esclavage, de mariage, de célibat, de virginité), des professions. L'auteur divise ses sources en sermons, traités sur la hiérarchie céleste, textes qui parlent d'une division tripartite de la société (Hugues de Saint-Victor, Gerhoh de Reichersberg). Il y aurait eu avantage à utiliser le traité sur la hiérarchie céleste de Jean Pecham et à signaler les idées de saint Grégoire sur le sujet (voir *Bull.* II, n° 540). Il nous faut faire quelques réserves quand l'auteur expose ses idées sur l'Église d'après celles de R. Sohm. J. L.

1034. A. Poma. *Origine di un'errata sentenza circa la santità pontificia.* — Scuola cattol. 64 (1936) 3-23. VIe s.

L'idée d'un privilège pontifical de sainteté et d'impeccabilité a trouvé quelques défenseurs dans l'histoire. Encore qu'on puisse discuter sur sa pensée véritable, c'est Ennodius qui en est l'initiateur dans son *Liber de synodo.* Elle est reprise au IXe siècle par Jean VIII, reparaît, combattue par Auxilius et Vulgarius, au Xe siècle dans la lutte autour de Formose, et surtout au XIe dans les *Dictatus papae* de Grégoire VII. Le crédit que ce dernier lui attribue vient des *Fausses décrétales*, qui font abusivement du texte d'Ennodius un décret conciliaire et pontifical. M. C.

1035. P. Lehmann. *CR de Cassiodori Institutiones ed. by R. A. B. Mynors* (voir *Bull.* III, n° 361). — Zentralbl. Biblioteksw. 55 (1938) 80-83.

1036. E. K. Rand. *The New Cassiodorus.* — Speculum 13 (1938) 433-447.

1037. E. Bickel. *CR de Cassiodori Institutiones ed. by R. A. B. Mynors* (voir *Bull.* III, n° 361). — Gnomon 14 (1938) 322-328.

L'édition de M. Mynors est accueillie avec faveur et reconnaissance, tant est important l'ouvrage édité et tant les éditions anciennes étaient défectueuses.

M. L. ne discute que la question du cod. de Bamberg, dont il a naguère signalé la suscription comme une preuve de sa dépendance du ms.-modèle de Vivarium. L'édition nouvelle confirmerait ces vues.

M. R. est du même avis. Il étudie minutieusement, du point de vue paléographique, les deux principaux manuscrits, celui de Paris surtout (M) dont il a fait une étude personnelle. Elle confirme mais nuance les jugements de M. Mynors. M. R. propose une généalogie des mss un peu différente de celle de l'éditeur.

La recension de M. B. est plus critique. Il estime que le second livre a été bien édité et que M. Mynors ne pouvait prendre de parti plus judicieux que d'imprimer à part ce qui sans doute fut annexé à l'œuvre de Cassiodore après lui. Pour le premier livre, M. B. reproche à l'éditeur de n'avoir pas assez étudié le problème textuel. Il est particulièrement ardu lorsqu'il

s'agit des indications de Cassiodore sur sa bibliothèque. Elles requièrent pour être correctement éditées à travers la forêt touffue des corruptions manuscrites, une sorte de commentaire explicatif, justifiant le choix des variantes. Ainsi pensait déjà dom Morin. L'index philologique n'est pas assez minutieusement dressé pour un ouvrage de cette importance.

B. C.

1038. B. GLADYSZ. *Cassiodore et l'organisation de l'école médiévale.* — Collect. theol. 17 (1936) 51-69.

Analyse détaillée des deux *Institutiones* de Cassiodore, qui ont si largement contribué à former la base et le cadre de l'enseignement scolaire au moyen âge. M. C.

VIIe s. **1039.** G. LACHELLO. *L'eucarestia nei primi tre concilii di Toledo.* — Roma, Pontif. Università Gregoriana, 1938 ; in 8, 57 p.

Cette dissertation n'est ni sans intérêt, ni sans mérite. M. L. y étudie d'abord, en partant des conciles, la foi de l'Espagne du VIIe siècle en la présence réelle, puis la pratique de la messe quotidienne et de la communion, enfin les deux points spéciaux de l'attitude des priscillianistes relativement à l'eucharistie et de l'introduction du symbole à la messe.

Sur la première partie les témoignages sont donnés avec soin. Peut-être en a-t-on forcé çà et là le sens. Mais on regrettera surtout que, à propos des textes difficiles, M. L. n'ait pas cherché à esquisser de quel courant théologique sont tributaires les auteurs espagnols. L'influence d'Augustin est manifeste, par exemple, dans des passages comme celui du *De cognitione baptismi*, c. 136, de saint Ildephonse, cité p. 19. En cette matière comme en bien d'autres, le courant de la foi simple fut beaucoup plus ferme que celui de la recherche savante.

Je ne m'arrête pas à l'interprétation difficile donnée de l'abstention des Priscilliens. Sur l'introduction du *Credo* dans la liturgie mozarabe, M. L. admet ma thèse sur l'influence de Paulin d'Aquilée. J'ai, depuis, à propos d'un texte inédit d'Alcuin, signalé (*Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, 249-260) d'étonnantes et bien suggestives rencontres entre l'Espagne et l'Irlande. Au sujet de l'introduction du symbole en Orient, je ne sais sur quoi repose la solution harmonisante, admise par M. L. En fait, certains documents attribuent à Pierre le Foulon ce que d'autres affirment se rapporter à Timothée. A mon avis ceux-ci ont raison, mais en tout cas il faut choisir. B. C.

1040. J. MADOZ S. I. *El Florilegio patrístico del II Concilio de Sevilla (a. 619).* — Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636 — 4 de abril — 1936 (Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1936 ; in 8, VII-386 p. et 3 pl.) 177-220.

Après avoir souligné l'importance de ce dossier dans l'histoire des con-

ciles et de la théologie, le P. M. analyse chacun de ses éléments. Tous sont passés en revue pour le texte, l'origine, la doctrine. Aucune conclusion saillante, mais la preuve de l'érudition et du jugement singulièrement sûr de leur auteur. B. C.

1041. J. PÉREZ LLAMAZARES. *San Isidoro de Sevilla, monje.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, nº 1040) 39-55.

M. P. reprend les pièces d'un vieux débat, ranimé récemment, et décide avec raison qu'il n'existe aucune preuve que saint Isidore ait été moine. Sans doute exagère-t-il un peu, d'autre part, en voyant dans les titres *abbas, praepositus, pater*, donnés à Isidore par son disciple Florus, le signe qu'il était une manière de chanoine régulier et de supérieur de séminaire avant la lettre. M. C.

1042. J. A. DE ALDAMA S. I. *Indicaciones sobre la cronologia de la obras de S. Isidoro.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, nº 1040) 57-89.

Avec soin les indices pouvant fixer la chronologie des œuvres d'Isidore sont relevés. Les plus intéressants regardent l'utilisation des œuvres de saint Grégoire. Ainsi sont fixés plus précisément les *Étymologies*, le *De officiis*, les *Sententiae*, le *De ortu et obitu*. Le résultat de l'enquête est consigné dans une table (p. 88) recueillant toutes les données certaines ou probables. B. C.

1043. G. MORIN O. S. B. *La part de saint Isidore dans la constitution du texte du psautier mozarabe.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, nº 1040) 151-163.

Dom M. revient sur une ancienne suggestion faite par lui (*Rev. bénéd.* 10, 1893, p. 436) et relative à une révision du psautier par saint Isidore. La *Praefatio* isidorienne au psautier, dont on n'a aucune raison de rejeter l'authenticité, et que dom M. réédite soigneusement pour la circonstance, dépose nettement en faveur de la réalité d'un tel travail. Peut-être en faut-il reconnaître des traces dans les retouches faites, d'après le psautier hébraïque de saint Jérôme, à certains passages du psautier mozarabe. M. C.

1044. A. VACCARI S. I. *Una fonte del « De ortu et obitu Patrum » di S. Isidoro.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, nº 1040) 165-175.

Cette source est un auteur grec inconnu, du IVe ou Ve siècle. Il composa des notices sur les prophètes de l'Ancien Testament. Son œuvre se répandit partout, fut traduite et trouva même accès dans les livres liturgiques. Isidore l'a connue et s'en est servi plusieurs fois, probablement d'après une version latine, mais un emprunt au grec n'est pas exclu. B. C.

1045. E. Elorduy S. I. *S. Isidoro, unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, nº 1040) 293-322.

Saint Isidore est un grammairien, et cette qualité fondamentale se manifeste, estime le P. E., dans les domaines les plus divers de sa pensée, même théologique. Pour le montrer, il cite des textes relatifs à la Trinité, à l'incarnation, aux degrés des êtres, à la constitution et au développement de l'homme, au beau et au moral, à la loi. Il conclut en exaltant, peut-être un peu plus que de raison, — sur ce point comme sur d'autres, — l'originalité de saint Isidore. M. C.

1046. S. M. Zarb O. P. *Sancti Isidori cultus erga sacras litteras.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, nº 1040) 91-134.

Expose les idées de saint Isidore sur le canon (qui ne diffère pas chez lui, quoi qu'on en dise parfois, de celui du concile de Trente), sur la valeur des différents textes (il est possible qu'Isidore ait revisé le psautier, en quel cas son texte n'a pas dû être très différent du romain ; cf. *Bull.* III, nº 1043), sur l'inspiration, les règles de l'interprétation et le triple sens (*historicus* ou *litteralis*, *tropologicus* ou *moralis*, *mysticus* ou *spiritualis*) de l'Écriture. M. C.

1047. F. Ogara S. I. *Tipologia bíblica, según S. Isidoro.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, nº 1040) 135-150.

S'inspirant surtout des *Quaestiones in Vetus Testamentum* et des *Allegoriae quaedam sacrae scripturae*, le P. O. dégage et illustre par des exemples la pensée de saint Isidore sur l'Ancien Testament type du Nouveau. Cette typologie n'est pas un principe d'application universelle et suppose toujours le respect du sens historique. M. C.

1048. R. Bigador S. I. *Sobre la naturaleza del matrimonio en S. Isidoro de Sevilla.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, nº 1040) 253-285.

Pour mieux saisir le travail d'unification qu'a entepris saint Isidore dans l'exposé de l'institution matrimoniale, l'auteur rappelle brièvement les éléments principaux de la doctrine du droit romain et des auteurs ecclésiastiques. Les *sponsalia* ont chez saint Isidore un caractère de pacte, par lequel les deux futurs conjoints s'engagent réciproquement. L'anneau est le *signum fidei*. Pour la définition de *coniuges*, *nuptae*, saint Isidore s'inspire du grammairien Servius. Les interpolations d'Isidore aux textes de saint Augustin montrent à l'évidence qu'il place le mariage indissoluble dans le seul échange de consentements et non dans la consommation. Enfin, le caractère contractuel du mariage apparaît encore dans les définitions de *matrimonium*, *coniugium*, *connubium*. J. L.

1049. A. E. Anspach. *Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert.* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, n° 1040) 323-356.

Liste des nombreux auteurs qui, durant les VIIe, VIIIe et IXe siècles, citent ou utilisent les écrits de saint Isidore. Certains articles contiennent, par ailleurs, des renseignements fort précieux. Ceux, notamment, sur le *Liber scintillarum* attribué à Paulus Alvarus (p. 329-331), sur les commentaires du Pseudo-Eucher (p. 340-343), sur les *Quaestiones adversus Iudaeos* du Pseudo-Raban, que M. A. restitue avec raison à saint Isidore lui-même (p. 355-356). Pour finir M. A. confirme, par la méthode des citations anciennes, l'authenticité isidorienne du *De haeresibus* publié naguère par le P. A. Vega, d'après *Escorial R. II 18* (VIIIe s.). M. C.

1050. M. Papetti. *Intorno ai viaggi di Alcuino in Italia.* — Sophia 3 (1935) 216-218. VIIIe s.

Contrairement à ce qu'on soutient d'ordinaire, l'*Albinus deliciosus ipsius regis* qui faisait partie de l'embassade de Charlemagne au pape Hadrien en 773 (*Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 494) serait à identifier avec Alcuin. Il y a des difficultés sérieuses à cette opinion. Mlle P. tire argument du surnom de *deliciosus regis*, donné précisément à Alcuin dans quelques documents postérieurs (Sigebert, Trithème). Mais on peut se demander si ces documents ne dépendent pas du *Liber pontificalis*. Néanmoins nous croyons avec Mlle P., — et d'ailleurs avec Duchesne, — que l'identification est légitime. M. C.

1051. V. Martin. *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le pape.* — Rev. Sc. relig. 17 (1937) 121-143, 261-289, 405-427.

Dès avant le IXe siècle, les canonistes admettent généralement la compétence du concile sur le pape hérétique. Les appels au concile de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe se rattachent à cette tradition, entrent dans les mœurs et retentissent en Italie, en Allemagne et en France. Mais une difficulté se présenta pour le cas de la double élection de 1378. Sur quels éléments de droit fonder le recours au concile ? La justification désirée sera trouvée dans les idées répandues naguère par Ockham et Marsile de Padoue. Il est cependant très difficile de préciser dans quelle mesure les premiers mémoires sur le grand schisme en sont tributaires. Le travail d'adaptation se fit vraisemblablement d'abord à l'université de Paris, mais les écrits les plus importants sous ce rapport sont allemands et non pas français ; ce sont ceux de Conrad de Gelnhausen et Henri de Langenstein. J. L.

1052. M. Gordillo S. J. *Theologia romana tempore SS. Cyrilli* IXe s.

et Methodii. — Acta VII. Conventus Velehradensis anno MCMXXXVI (Olomucii, 1937 ; in 8, 377 p.) 38-46.

La théologie ne connaît pas à Rome, au IXe siècle, l'efflorescence dont elle est l'objet en Gaule. Les quelques traces qu'on en peut surprendre lui confèrent cependant une physionomie propre, qui la distingue de celle des Carolingiens. Le grec y semble plus en honneur et la pensée byzantine y est moins incomprise. Cyrille et Méthode ont pu bénéficier de cette mentalité, après avoir essuyé d'abord quelques difficultés par suite, précisément, de l'influence carolingienne à Rome. M. C.

1053. A. Malvy. *Impositio pollicis. Contribution à l'histoire et à la théorie des sacrements de l'ordre et de la confirmation.* — Bull. Littér. ecclés. 38 (1937) 213-232.

En même temps qu'une étude liturgique ces pages sont une contribution à la théologie sacramentaire. Partant d'une prière de la consécration des évêques où se lit cette surprenante expression : *consecratae manus illius vel pollicis impositio*, le P. M. observe que l'identification suggérée entre l'imposition des mains et l'imposition du pouce doit se rapporter à l'époque carolingienne — en fait, l'oraison où elle se trouve apparaît pour la première fois dans le pontifical romano-germanique — et viser les rites de la confirmation. Chez les Grecs ce sacrement est conféré par la seule onction de chrême, tandis que les Latins ont toujours conservé l'usage apostolique de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Les théologiens du IXe siècle ont tout harmonisé en considérant l'onction avec le pouce comme une forme d'imposition. C'est cette exégèse factice que trahit la mention liturgique de la *pollicis impositio*. C'est elle aussi qui transparaît dans certain supplément d'ordre pratique adjoint aux éditions modernes du pontifical.

Le P. M. montre la portée théologique de ces constatations. Elle est multiple. Relevons ceci, de portée générale : « On y voit aussi comment le langage de la liturgie, un peu comme celui du droit, reflète l'état contemporain de l'opinion théologique » (p. 225). B. C.

1054. C. Silva-Tarouca S. I. *Un codice di Pseudo-Isidoro coevo del falso ?* — Miscellanea Isidoriana (voir *Bull.* III, no 1040) 357-363.

L'auteur n'hésite pas à considérer le ms. *Ottob. lat. 93*, contenant les faux pseudo-isidoriens, comme écrit, non au Xe siècle, mais au milieu du IXe, c'est-à-dire à l'époque même où ces documents furent fabriqués. Le codex est français, de l'école de Tours. Le P. S.-T. n'a pas de peine à en montrer l'importance exceptionnelle. Il insiste en même temps sur le principal de ces écrits apocryphes : le *Constitutum Constantini*. On a, dit-il, trop compliqué le problème de son origine : tout concourt à montrer qu'il n'a pas d'autre auteur que celui de la collection. B. C.

1055. *Dionysiaca.* Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage et synopse marquant la valeur de citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile. T. I. — Paris, Desclée De Brouwer, 1937 ; in 4, CLXIX-720 p. Fr. 490, en souscr. 425.

Le Pseudo-Denys ou, si l'on préfère, le Pseudo-Aréopagite avait de quoi tenter les travailleurs acharnés et pieux de l'abbaye de Solesmes. Bien des tâches le concernant attendent depuis des années des ouvriers dévoués. Tel l'établissement d'une vaste concordance. C'est à la confection de cet instrument que les savants solesmiens se sont attelés. « Depuis plusieurs années, il a été conçu, forgé, utilisé par un groupe de chercheurs à l'intérieur du cloître » (p. XII). Sept confrères « ont rivalisé de zèle et d'habileté pour mener à bonne fin leur tâche particulière » (*ibid.*), sous la direction de dom Ph. Chevallier. L'ouvrage comprendra deux volumes, dont seul le premier a paru à ce jour. Analysons-le brièvement.

Les pages XI-CVIII démontrent en détail et par des exemples l'utilité de *Dionysiaca* pour retrouver et identifier les citations de Denys. Cette démonstration, — en elle-même, à vrai dire, assez superflue, — est entremêlée d'une série de descriptions et de dissertations du plus haut intérêt documentaire. Ainsi, p. XXI-LXIV (et p. CXV), on trouvera la liste complète et circonstanciée des éditions latines de Denys depuis le début de l'imprimerie jusqu'en 1937. Les p. LXV-LXXVI groupent l'ensemble des témoignages et recommandations des papes du haut moyen âge au sujet de l'œuvre dionysienne. Peut-être exagère-t-on quelque peu, dans ces pages, l'importance historique de ces recommandations, tout comme, d'autre part, on minimise en plusieurs endroits (notamment p. XI et 719-720) la supercherie littéraire de Denys. Dom Ch. est même tenté de voir dans cette dernière une simple fiction qui « permet à Denys de rester anonyme, de se dérober à la gloire » (p. XI, n. 2). Le texte de Paul I est interprété fort subtilement et celui de Nicolas I est conservé à tort, croyons-nous. P. LXXVII-LXXXI, dom Ch. s'efforce d'identifier le *Liber Dionysii cum commentis* répandu à l'université de Paris, dans le dernier tiers du XIIIe siècle, d'après la liste officielle de taxation. A ce propos, il signale quelques manuscrits de Paris, notamment *Paris Nat. lat. 1619* du XIIIe siècle, qu'il analyse brièvement (le tableau de la p. LXXVIII ne donne pas fidèlement le contenu des manuscrits *1619* et *17341* ; la description de *15630* nous paraît discutable). Bien que son raisonnement soit assez spécieux, l'identification du *Liber* parisien avec la compilation contenue dans le manuscrit *1619* est à retenir (à tout le moins *grosso modo*), croyons-nous. Ce genre de compilation, en effet, où chaque tronçon du texte de Denys, traduit par Érigène, est suivi des explications correspondantes des commentateurs connus, — Érigène lui-même, Maxime, Hugues de Saint-Victor, Jean Sarrazin, — et quelquefois même de la traduction « nouvelle »

du dernier, est très en vogue à la fin du XIIIe et au XIVe siècle, encore qu'il en existe plusieurs types différents. P. LXXXI-XCI, on dresse « la longue liste des idées de Denys utilisées par saint Thomas d'Aquin à peu près âgé de trente ans, dans son rôle de bachelier sententiaire ». Il s'agit d'une liste d'idées, non d'une liste de citations, qui aurait été, à notre sens, plus utile. Heureusement, elle existe par ailleurs dans l'ouvrage de J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*. Il est vrai que le relevé de dom Ch. a uniquement pour but d'illustrer l'influence profonde de Denys sur les scolastiques. De toute façon, cependant, il faut regretter qu'aucune référence au texte dionysien n'accompagne la liste.

La seconde partie de l'introduction (p. XCIII-CVIII) explique le but, le plan et le maniement de *Dionysiaca*. On y rappelle que l'ensemble des traductions latines de Denys se partage en deux groupes nettement distincts, — Hilduin et Érigène d'une part, les versions plus récentes d'autre part, — suivant les deux types grecs utilisés, celui de *Paris Nat. gr. 437* et celui représenté par l'édition Morel (texte reçu). Il est intéressant de noter, au passage, que la parenté entre l'archétype anastasien grec et le texte reçu se trouve ainsi confirmée et notablement resserrée. A cette occasion, on nous donne, pour la matière du premier volume, le relevé complet des variantes qui séparent les deux textes (p. C-CIII). Une sorte d'excursus réunit ensuite et identifie l'ensemble des pièces d'introduction qui accompagnent généralement, dans les manuscrits ou dans les éditions, le texte de Denys. Pour finir, un double index alphabétique : *Index des personnes et des lieux cités qui ont un lien avec Denys* (on est surpris de n'y point rencontrer le nom de J. Durantel, ni celui de Mgr Darboy) ; *Les éditeurs et imprimeurs des ouvrages de Denys*

Passons à l'instrument lui-même, c'est-à-dire au corps du volume. On trouvera d'abord, p. CXIX-CLXVII, une *Nomenclature des formes les plus intéressantes des traductions latines de la première partie*. C'est une liste alphabétique des mots marquants, avec références au recueil des textes qui fait suite. Ce recueil, dont notre tome contient la première partie, — à savoir les *Noms divins*, la *Théologie mystique*, les lettres I-V et IX, — reproduit dix-huit documents : le texte grec de *Paris Nat. gr. 437* (β, reconstitué pour les passages manquants, sauf pour la *Théologie mystique* et la lettre I) ; les traductions latines d'Hilduin (H) et d'Érigène (E), qui en dépendent directement ; celles de Jean Sarrazin (S), de Robert Grossetête (R), d'Ambroise Traversari (A), de Marsile Ficin (F), de Joachim Périon (P) ; le texte grec de l'édition Morel (μ); les versions récentes de Lanssel (L), Hersent (N), Halloix (O), Cordier (C), Tilmann (T), Millanius (M), Combefis (B ; sa traduction de la lettre IV est donnée dans l'introduction, p. CXVI-CXVII) ; la paraphrase latine de Thomas Gallus (V) ; enfin, une traduction française « libre d'allure » (p. CVI), adaptée de celle de dom Claude David (D), dont on a « suivi l'interprétation pour le fond, sinon pour la forme » (p. CXVII). Les documents A, F, P, L, N, O, C, M, B sont donnés d'après leur édition princeps ou quelque bonne réimpression ; E, S, T, V sont empruntés à l'édition cartusienne de 1556 ; R reproduit le manuscrit *Paris Nat. lat. 1620* ; H, *Paris Nat. lat. 15645* ;

D s'appuie sur l'autographe de la bibliothèque de Blois. Sauf la paraphrase de Thomas Gallus, donnée en appendice, les documents énumérés sont disposés en synopse, sur des lignes parallèles, et divisés, pour la commodité, en brèves incises.

Tel est l'instrument, élégant et précieux, sorti des ateliers de Solesmes. Ses mérites et son utilité sont incontestables. Il nous faut cependant formuler des réserves touchant sa composition, voire touchant son opportunité.

L'idée de donner à *Dionysiaca* la forme d'un « recueil » disposé en « synopse » et muni d'une « nomenclature » peut certes se soutenir. Cependant, il faut bien l'avouer, en voulant fournir à la fois un instrument à qui veut retrouver les citations de Denys et un livre de lecture à qui veut étudier son texte, l'ouvrage ne contente pleinement ni l'un ni l'autre. D'une part, en effet, le caractère synoptique des textes rend la lecture courante de chacun d'eux fort malaisée ; d'autre part, le recours obligé à l'intermédiaire de la nomenclature et la vérification de ses chiffres de référence, souvent nombreux, compliquent par trop le repérage des citations. Nous n'ignorons pas que la disposition adoptée permet, et est seule à permettre, à l'amateur d'études comparatives d'apercevoir sans frais aucuns et en détail le rapport des principales versions entre elles. Mais cet avantage ne profitera, — médiocrement d'ailleurs, — qu'à de rares bénéficiaires. Est-il judicieux de leur sacrifier la masse des médiévistes qui consulteront *Dionysiaca* ? A notre sens, il eût fallu donner nettement à l'ouvrage le caractère d'une concordance, — peut-être gréco-latine, — fournissant en dessous de chaque mot à valeur positive l'ensemble des contextes (deux ou trois mots seulement) avec références précises. On objectera qu'un tel instrument aurait pris plus de pages encore que *Dionysiaca*. La réponse est facile : on aurait pu sans dommage notable exclure les traductions postérieures au XVe siècle et ne garder que celles du moyen âge, groupées d'ailleurs en recueil, — sauf Hilduin et Grossetête, — dans l'édition cartusienne de Denys. A quoi on aurait pu joindre, à la rigueur, les deux types grecs.

Une telle entreprise eût été réalisable, encore qu'elle se fût heurtée à de graves difficultés. Tels textes, en effet, étaient inédits : pour bien faire, il eût fallu d'abord les publier. Tels autres étaient ou trop imparfaits ou trop peu accessibles : il eût convenu de les rééditer. Et c'est ce qui nous amène à poser une autre question, celle de l'opportunité. En effet, bien que *Dionysiaca* présente, à cet égard, un effort hautement appréciable, ni ses textes grecs (β, μ) ni ses textes latins antérieurs à Ambroise Traversari (H, E, S, R, V) n'offrent la garantie d'éditions définitives. β, H et R sont reproduits sans aucune annotation critique, sans indication des folios, sans comparaison éventuelle avec d'autres témoins (voir, cependant, au sujet de R, p. CVII n. 3 ; au sujet de H, cf. *Bull.* III, n° 1056) ; E, V reproduisent le texte cartusien et μ celui de Morel. N'eût-il pas été préférable avant de publier *Dionysiaca* ou quelque autre concordance de Denys, de consacrer tous ses efforts à l'établissement de textes critiques ? Au reste, il n'eût pas été besoin que Solesmes se chargeât seule d'une pareille entreprise. Plusieurs de ces éditions, de l'aveu même de dom Ch., sont annoncées

depuis quelques années : l'édition phototypique de β, par le P. Théry ; l'édition critique du Denys grec, par M. Pinard ; celle de R, par S. H. Thomson. Nous préparons, pour notre part, celle de E. Celle de H, enfin, par le P. Théry, vient de paraître en même temps que *Dionysiaca*. Que n'a-t-on songé à stimuler et hâter ces initiatives, à les coordonner et compléter, voire à en réunir les fruits dans une collection publiée sous l'égide de Solesmes. La concordance effectuée en fonction de tels matériaux eût été, sinon différente de *Dionysiaca*, du moins à l'abri de toute prévention. M. C.

1056. G. Théry O. P. *Études dionysiennes*. II. *Hilduin, traducteur de Denys. Édition de sa traduction* (Études de philosophie médiévale 19). — Paris, J. Vrin, 1937 ; in 8, 496 p. Fr. 60.

Voici le deuxième volume de la trilogie du P. Th. sur Hilduin (cf. *Bull.* II, nº 126). Outre l'édition de la version dionysienne, on y trouvera une série de tables extrêmement précieuses. Les trois premières ont pour but de faire connaître la teneur et les caractéristiques du manuscrit *Paris Nat. grec 437* qui a servi de base à la traduction d'Hilduin, comme à celle de Jean Scot. Elles disposent dans l'ordre naturel et en colonnes parallèles, en les accompagnant du texte grec reçu (*Patr. gr.*) et des versions d'Hilduin et de Scot : 1º les variantes, 2º les omissions, 3º les particularités (corrections, confusions de lettres). Une seconde suite de quatre tables veut illustrer la méthode employée par Hilduin dans sa traduction. On connaît cette méthode, longuement exposée dans le volume précédent (voir *Bull.* II, nº 126) : collaboration de trois travailleurs, un lecteur grec, un traducteur, — également grec, — transposant sur simple audition, un scribe latin écrivant sous la dictée du second. Ces quatre tables groupent, toujours dans l'ordre naturel, précédées des leçons du texte reçu et accompagnées de la traduction correspondante d'Hilduin : 1º les erreurs de lecture du premier collaborateur, 2º les erreurs d'audition du second, 3º et 4º les mots omis et les répétitions de termes équivalents par le troisième. Et, pour mieux marquer le contraste des méthodes, le P. Th. ajoute chaque fois la leçon érigénienne, ainsi que le terme grec qu'elle suppose. Enfin, une dernière table intitulée *Esquisse d'un lexique comparé : la terminologie d'Hilduin et de Jean Scot*, dresse une liste alphabétique assez longue (p. 422-491) de termes grecs caractéristiques de Denys, munis des traductions d'Hilduin et de Scot.

L'édition elle-même a pour base constante *Paris Nat. lat. 15645* (P), corrigé çà et là, pour les *Hiérarchies* par *Bruxelles Roy. 756-57* (B) et, pour les lettres, par *Boulogne Bibl. munic. 27* (Bo). Le manuscrit de Prague (*Metr. B. 22. 1*), signalé tout récemment par S. H. Thomson (voir *Bull.* III, nº 1057), n'a pu être utilisé encore. Il en va de même d'un manuscrit d'Oxford mentionné, sans plus de précision, par dom Chevallier dans ses *Dionysiaca*, t. I, p. CVI (voir *Bull.* III, nº 1055). L'apparat, très complet, — il contient jusqu'aux variantes purement orthographiques, — manque

malheureusement d'unité et de simplicité dans les notations techniques. Il eût été si facile d'adopter les règles en usage. Un second apparat éclaire bon nombre de leçons hilduiniennes (reprises d'ailleurs dans les tables finales), en les confrontant avec celles de *Paris Nat. gr. 437*, de la *Patr. gr.* et de Jean Scot.

Ce volume constitue donc, dans le champ des recherches dionysiennes, un instrument de haute valeur. Il y a, malheureusement, quelques défaillances qu'il nous faut signaler.

1. Parmi les divergences, hélas assez nombreuses, entre le texte de *Dionysiaca* et celui du P. Th., certaines semblent dues à des distractions de ce dernier. Voici les divergences relevées pour les pages 168-170 : *occultatus — occultatos, sermonum — sermonem, unifactrix — unificatrix, benigna decenter — benigne decenter, est — iam est, inascensibilis — inaccessibilis, ominum — omnium, theologorum — theologos, commune est — est, eum — cum, thearchice — thearchiae, splendentibus — splendentes, deiviso — divino, celestem — scelestum, ipsa — ipsam, occulte — occulti*. Parmi les premières leçons, qui sont celles du P. Th. *occultatus, sermonum, benigna, ominum, eum, thearchice, ipsa, occulte* sont sans doute fautives ; *unifactrix* (cf. p. 447), l'omission de *iam, inascensibilis, splendentibus, celestem* ont quelque chance de l'être.

2. Le choix des leçons adoptées dans le texte n'est pas toujours heureux. Ainsi, p. 7 l. 10, il fallait retenir le *concinnata* de P (cf. p. 337) ; p. 8 l. 2, il fallait préférer, par contre, le *efferre* de B ; p. 8 l. 9, de nouveau, le *decuriales* de P (cf. p. 441) ; p. 7 l. 1-2, par contre, le *destituitur* de B ; p. 11 l. 5, le *debebat* de P, etc. M. C.

1057. S. H. THOMSON. *An Unnoticed Ms. of Hilduin's Translation of the Pseudo-Dionysius.* — Journ. theol. Stud. 37 (1936) 137-140.

Signale et décrit brièvement un nouveau manuscrit, *Prague Metr. B. 22.1*, du XIVe siècle, contenant les *Noms divins*, la *Théologie mystique* et les *Épîtres* de Denys dans la traduction d'Hilduin. M. C.

1058. H. PELTIER. *Paschase Radbert, Abbé de Corbie.* Contribution à l'étude de la vie monastique et de la pensée chrétienne aux temps carolingiens. Thèse pour le doctorat en théologie (Université de Strasbourg, Faculté de théologie catholique). — Amiens, L.-H. Duthoit, 1938 ; in 8, 296 p.

La figure de Paschase Radbert est l'une des plus remarquables du IXe siècle. Il n'a pas joué un rôle politique de premier plan, mais il s'impose comme théologien et comme exégète. Familiarisé avec tous les vestiges de l'ancienne abbaye de Corbie, sympathique à la religiosité particulière de Radbert, M. P. était bien placé pour en entreprendre l'étude. Son livre compte trois parties : l'histoire de l'abbaye de Corbie, — et de Radbert, —

au temps de Louis le Pieux et de Charles le Chauve ; l'œuvre littéraire de Radbert (avec aperçus plus généraux sur sa culture intellectuelle et sa théologie) ; Radbert, théologien de l'eucharistie (avec détermination de sa place dans la tradition).

La première partie est, à notre sens, la mieux réussie du livre. M. P. s'y montre largement curieux et informé de tout ce qui concerne Corbie, et fait progresser sur plus d'un point notre connaissance de l'histoire du temps. Le chapitre sur les sources de Radbert (p. 123-163) est également précieux. On regrettera qu'il n'y soit pas fait usage de A. E. Schönbach, *Ueber einige Evangelienkommentare des Mittelalters*, 1903 (p. 142-174 : *Paschasius Radbertus*). Peut-être M. P. a-t-il tendance à exagérer l'influence du Pseudo-Denys sur Radbert. P. 122, on trouvera quelques indications intéressantes au sujet de l'influence de Radbert sur les scolastiques. La description des œuvres (p. 94-117) est trop sommaire. Ayant pratiqué celles-ci longuement et dans le détail, M. P. aurait pu nous en fournir une étude critique beaucoup plus poussée. Il aurait dû examiner personnellement, entre autres, la question du *De ortu* (p. 113-115). Pour notre part, nous croyons devoir interpréter autrement que dom Lambot la lettre d'Hincmar (voir *Bull.* III, n° 168).

La théologie eucharistique de Paschase Radbert est évidemment l'objet principal du livre. M. P. consacre une quarantaine de pages à l'exposé de la doctrine elle-même, et une soixantaine aux « grandes thèses » et au développement historique qui l'encadrent. La synthèse ainsi obtenue nous paraît être une interprétation de l'esprit de Radbert plutôt que l'austère description de sa pensée. Il s'y mêle parfois des souvenirs et des préoccupations de théologie plus récente, et la terminologie historique n'est pas toujours sauvegardée. Cela n'empêche pas toutefois le livre de M. P. d'être une excellente introduction aux études plus spéciales sur Radbert.

Deux remarques. Le côté bibliographique ou, pour mieux dire, le souci de situer et d'insérer le travail dans l'ensemble des productions scientifiques sur la matière a été quelque peu négligé. C'est sans doute par distraction que M. P. écrit p. 278 : « l'opuscule d'Hériger de Lobbes, ou plutôt de Notker de Liége » ; cette attribution n'a jamais été proposée que nous sachions, même par M. Amann comme pourrait le laisser croire la note 1 de la page 262.

M. C.

1059. J. R. Geiselmann. *Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der Eucharistie.* — Theol. Quartalschr. 116 (1935) 323-403.

Après quelques notes intéressantes sur le bloc d'écrits attribués à Remi d'Auxerre, M. G. se demande si le fragment d'un second commentaire du psaume XXI, qui s'insère en surcharge dans ses *Enarrationes* imprimées et où s'affirme équivalemment la doctrine de la transsubstantiation, est bien son œuvre. La comparaison des textes avec les écrits authentiques de Remi d'une part, avec ceux de Bruno de Cologne d'autre part, donne à

penser qu'il s'agit d'une interpolation tardive. Bien mieux, M. G. a découvert le commentaire sur les Psaumes auquel est empruntée l'interpolation et auquel du reste Bruno puise également : c'est le commentaire inédit d'*Admont 99* (XIIe s.), dont le passage correspondant est publié en appendice (p. 397-403). Ce commentaire peut appartenir à la première moitié du XIe siècle.

Le nouvel examen de la doctrine de Bruno amène M. G. à reconnaître dans le *De corpore et sanguine Domini* du Pseudo-Haimon un adversaire de plus, — en accord sur ce point avec Bérenger, — du sacrement *signum sui ipsius*. M. C.

1060. S. Abt. *Othlon de Saint-Emmeran. Les confessions d'un moine du XIe siècle.* — Collect. theol. 16 (1935) 216-244, 340-372. XIe s.

Notice détaillée sur la vie et les œuvres d'Othlon. Dans la seconde partie de son étude, M. A. passe en revue les influences (chrétiennes et païennes) subies par Othlon et étudie par le menu sa « conversion ». M. C.

1061. F. Carpino. *Il « reditus peccatorum » nelle collezioni canoniche et nei teologi fino ad Ugo da S. Vittore.* — Roma, Istituto grafico tiberino, 1937 ; in 12, 164 p. L. 10.

Le problème de la reviviscence des péchés antérieurement pardonnés eut au moyen âge une importance qu'il a entièrement perdue. Il peut être intéressant d'en rechercher les premières traces. Dans ce volume (M.C. en prépare un second), l'auteur se limite à un groupe de canonistes et à quelques théologiens. Les collections canoniques allemandes — Réginon de Prüm et Burchard de Worms — ignorent le problème. Une collection italienne, celle d'Anselme de Lucques, le signale par une citation de saint Augustin et de saint Grégoire. Chez les Français, Yves de Chartres ne fait pas progresser la question ; Alger de Liége nie la reviviscence. M. C. a choisi comme représentants du groupe des théologiens : Anselme de Laon, de peu d'importance pour le sujet ; Abélard, qui incline à refuser la reviviscence ; Hugues de Saint-Victor, qui construit une argumentation très développée en faveur du *reditus peccatorum*. Sa doctrine, dit M. C., est fondée sur l'idée de rémission extrinsèque des péchés et sur celle de rémission conditionnelle.

M. C. a fait, en général, un bon choix d'auteurs. On ne voit cependant pas l'utilité d'une longue étude bibliographique consacrée à Anselme de Laon, étant donné que cet auteur ne tient aucune place dans l'évolution historique du problème. Le travail de M. C., au total assez sommaire, peut être complété par l'article de M. A. Landgraf (voir *Bull.* III, n° 747), paru à la même époque, d'une extrême richesse de documentation. M. Landgraf relève les textes d'auteurs identifiés, mais aussi d'anonymes, des écoles d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor. J. L.

1062. G. Capone Braga. *Il problema della libertà in S. Anselmo.* — Sophia 3 (1935) 334-345.

M. C. B. met en relief les incohérences auxquelles sa conception augustinienne de la liberté expose saint Anselme, notamment quant aux rapports entre le libre arbitre et la grâce. M. C.

XIIe s. **1063.** Ph. Funk. *Der fragliche Anonymus von York.* — Histor. Jahrb. 65 (1935) 251-276.

Le manuscrit *Cambridge Corp. Christi Coll. 415* (XIIe s.), connu des historiens et des canonistes sous le nom de *Anonymus Eboracensis*, n'a ni le contenu, ni le caractère qu'on lui a prêtés jusqu'ici.Un examen personnel minutieux y fait découvrir à M. F., outre quelques écrits politico-ecclésiastiques relatifs à la querelle des investitures, toute une série de textes proprement théologiques, notamment sur la hiérarchie, sur les sacrements, sur le sacre des rois. L'unité d'auteur est loin de s'imposer. Le rapport interne entre les pièces est inexistant. La provenance d'York elle-même n'est pas prouvée. Aussi convient-il d'abandonner désormais la dénomination équivoque d'*Anonymus Eboracensis*. M. C.

1064. A. W. Burridge. *L'Immaculée conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale.* — Rev. Hist. ecclés. 32 (1936) 570-597.

M. B. étudie spécialement Osbert de Clare (notamment sa lettre de 1127-28 à Anselme de Saint-Edmond), le *Tractatus de conceptione sanctae Mariae* d'Eadmer (daté de 1109-1124) et les lettres de Nicolas de Saint-Alban à Pierre de Celle (à partir de 1170), où se trouve affirmée nettement la conception immaculée. Le traité d'Eadmer est le plus ancien sur la matière et a eu une large influence. Par ailleurs, M. B. estime, — il apporte à l'appui quelques textes significatifs, — que la question était assez couramment débattue, à l'époque, parmi les théologiens. M. C.

1065. H. A. Wolfson. *The Internal Senses, in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts.* — Harvard theol. Rev. 28 (1935) 69-133.

Parmi les études de M. W. sur les «sens internes», nous ne retenons que celle-ci qui seule intéresse le moyen âge latin. Le terme *sensus internus* ou *interior*, connu déjà d'Augustin, de Grégoire le Grand, d'Érigène, reçoit chez les scolastiques une signification collective et technique. M. W. étudie longuement la dénomination et la classification des sens internes chez les philosophes arabes, spécialement chez Avicenne, Algazel et Averroès, auxquels les emprunteront, moyennant les traductions du XIIe siècle, les scolastiques latins. Parmi ceux-ci, M. W. interroge Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Roger Bacon. Le résultat de son enquête est fort in-

téressant. D'une part, les divergences d'un auteur à l'autre, voire d'un écrit à l'autre (toutefois plusieurs citations d'Albert sont d'authenticité au moins douteuse), sont dues en partie à la différence des sources employées (Avicenne, Algazel, Averroès et peut-être Isaac Israeli chez Albert ; Avicenne et Averroès chez Thomas ; Avicenne chez Bacon). D'autre part, certains termes, tels *cogitativa* (chez les trois), *distinctiva* (chez Albert), *aestimativa* (chez Thomas), ont été manifestement mal compris, tandis que l'usage de quelques autres, tels *phantasia*, *formalis*, ne s'éclaire pleinement que par le recours aux sources. M. C.

1066. TH. SILVERSTEIN. *The Tertia Philosophia of Guillaume de Conches and the Authorship of the Moralium Dogma Philosophorum.* — Quantulacumque. Studies presented to Kirsopp Lake by Pupils, Colleagues and Friend, edited by R. P. CASEY, S. LAKE and A. A. LAKE (London, Christophers, 1937 ; in 8, VIII-367 p. Sh. 21) 23-33.

Dans son étude sur Guillaume de Conches (cf. *Bull.* II, n° 1292), Mgr M. Grabmann s'était appuyé sur la différence qui sépare la classification des vertus cardinales et annexes proposée par la *Tertia philosophia* éditée par M. C. Ottaviano (cf. *Bull.* II, n° 863), certainement authentique, et la classification qu'on lit dans le *Moralium dogma philosophorum* pour conclure à l'inauthenticité de ce dernier ouvrage. M. S. estime que la différence n'est pas assez notable pour trancher le problème. Semblables différences existent entre deux ouvrages de Guillaume de Conches, tous deux certainement authentiques : la division quadripartite des sciences de la *Tertia philosophia* et la division tripartite du commentaire de Guillaume sur le *De consolatione philosophiae* de Boèce. Ne nous hâtons donc pas trop de conclure ; le problème de l'authenticité du *Moralium dogma philosophorum* n'a pas encore trouvé sa solution. O. L.

1067. R. O. P. TAYLOR. *Was Abelard an Exemplarist ?* — Theology 31 (1935) 207-213.

A propos de l'hymne *Solus ad victimam*, M. T. défend Abélard d'avoir professé, en matière de rédemption, le pur exemplarisme. Ses remarques judicieuses sont à rapprocher de celles de M. J. Rivière (voir *Bull.* II, n° 131). M. C.

1068. *Of Conversion. A Sermon to the Clergy by Saint Bernard of Clairvaux.* The Text of the Anchin Manuscript with a Translation and Notes by W. WILLIAMS. — London, Burns Oates and Washbourne, 1938 ; in 12, XIV-102 p. Sh. 5.

Charmante édition marquée au coin de la science par le scholar qu'est

M. W. Le sermon *Ad clericos* a été fait par saint Bernard aux étudiants de Paris, qui avaient bien besoin de conversion. Il est remarquable et plein de feu et de pressante ardeur. M. W. en donne le texte latin et une traduction d'après le plus ancien ms. (*Douai 372*), presque contemporain (voir *Bull.* II, n° 981). Les marges contiennent de précieuses notes documentaires et une suggestive introduction renseigne avec beaucoup d'érudition sur le milieu scolaire auquel s'adressait la fougueuse admonition de Bernard. Nous regrettons qu'au lieu de transcrire le ms. avec ses bévues, on n'ai pas donné une édition critique, surtout qu'on a pris la peine de joindre en note les variantes des plus anciens témoins. Il est clair, par exemple, que dans trois cas au moins (p. 78, 88, 99) la leçon trop brève de *Douai 372* est due à un homoioteleuton. B. C.

1069. J.-M. Déchanet O. S. B. *A propos de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu.* — Collect. Ord. Cisterc. reform. 5 (1938-39) 3-8, 81-91.

Dom D. rappelle d'abord comment la Lettre aux Frères du Mont-Dieu, bientôt attribuée à saint Bernard, ensuite, au XVIIe siècle, à Guillaume de Saint-Thierry, puis au Vénérable Guigues I le Chartreux, et enfin restituée à Guillaume, ne connut guère la faveur qu'aux siècles où elle se couvrit du nom de saint Bernard. Et cependant, à comparer Bernard et Guillaume, on doit reconnaître que, très semblables dans leur spiritualité, ces deux maîtres diffèrent assez sensiblement dans leurs conceptions théologiques. C'est ce que dom D. montre en étudiant chez Guillaume la doctrine sur l'image divine imprimée dans la partie supérieure de l'âme, la division entre le *corpus*, l'*anima* et l'*animus* où vit cette image divine, la nature de l'amour-intellection, participation du Saint-Esprit. Dom D. soupçonne chez Guillaume des influences venues de la théologie grecque. O. L.

1070. J.-M. Déchanet O. S. B. *Aux sources de la doctrine spirituelle de Guillaume de Saint-Thierry.*— Collect. Ord. Cisterc. reform. 5 (1938-39) 187-198, 262-278.

Cette importante étude révèle clairement l'influence orientale que dom D. avait soupçonnée à l'origine de la théologie de Guillaume de Saint-Thierry (cf.*Bull.* III, n° 1069). En confrontant le texte du *De natura corporis et animae* de Guillaume avec le *De hominis opificio* de saint Grégoire de Nysse, dom D. a pu relever nombre d'emprunts faits par Guillaume au théologien de Cappadoce. Impuissance de l'homme à connaître les mystères du corps, de l'âme et de leur union,nature de l'image divine, ressemblance de l'âme avec Dieu, perte de cette ressemblance par le péché et sa restauration par la grâce : autant de thèmes où s'accuse l'influence de l'Orient sur le théologien que l'on considérait jusqu'ici comme essentiellement augustinien.Guillaume ne connut toutefois l'ouvrage de Grégoire de Nysse que par une traduction latine, celle que naguère dom M. Cappuyns a pu resti-

tuer à son auteur, Jean Scot Érigène, et conservée dans *Bamberg B. IV. 13*, f. 88r-114r. Il importe que dom D. exploite plus profondément encore ce filon qu'il a le mérite d'avoir découvert. O. L.

1071. J.-M. DÉCHANET O. S. B. *Autour d'une querelle fameuse : de l'Apologie à la Lettre d'or.* — Rev. Asc. Myst. 20 (1939) 3-24.

Dom D. relève d'abord l'intérêt que présente le ch. 1 de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu (1146) comme écho de l'Apologie de saint Bernard (1125) et où s'accuse l'idéal religieux du monachisme oriental. Mais la Lettre de Guillaume de Saint-Thiery présente un autre intérêt, d'ordre spécifiquement théologique : celui d'introduire dans la théologie occidentale les vues des Pères grecs, et spécialement de saint Grégoire de Nysse. Dom D. relève l'extrême prudence de Guillaume taisant ses sources grecques à une génération pétrie d'augustinisme et prévenue contre la théologie orientale. O. L.

1072. B. SMALLEY. *The School of Andrew of St. Victor.* — Rech. Théol. anc. méd. 11 (1939) 145-167.

Mlle S. a étudié précédemment l'œuvre d'André de Saint-Victor et sa méthode de travail (cf. *Bull.* III, n° 844). Elle pose maintenant un problème qui a son importance pour l'histoire de l'exégèse au moyen âge : peut-on parler d'une école d'exégètes fondée par André ? Pour résoudre ce problème, il faudrait pouvoir répondre à deux questions. La première est celle de la diffusion des œuvres d'André ; la seconde celle de l'influence de sa méthode. Mlle S. commence par donner une réponse partielle à la première de ces questions. Elle recherche dans quelle mesure les écrivains qui constituent ce qu'on a appelé l'école morale biblique — Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Étienne Langton — ont fait usage des commentaires d'André. Les parallèles relevés par Mlle S. entre les commentaires de celui-ci sur l'hexateuque et notamment l'*Historia* de Pierre le Mangeur sont pleinement convaincants. Il n'est pas nécessaire que l'on publie les œuvres complètes d'André en regard de l'*Historia* de Pierre pour que la démonstration soit achevée. Il ne s'agit pas de citations faites par hasard et en passant, mais d'une exploitation systématique des commentaires d'André. Outre l'utilisation d'André par ces trois commentateurs, Mlle S. signale également quelques traces de son œuvre chez d'autres auteurs. Signalons notamment deux mentions chez Hugues de Saint-Cher, Ezech. 1, 3 et Osée 2. Plus problématique est l'influence sur les commentaires de saint Thomas. Mlle S. parle d'ailleurs prudemment d'un « distant echo ». Nous avons donc la réponse à la première question posée : André de Saint-Victor a exercé une grande influence par ses écrits, qui ont été abondamment lus et exploités. Mais reste la seconde question à laquelle Mlle S. n'esquisse même pas une réponse dans le présent article : André a-t-il laissé des dis-

ciples formés à sa méthode de travail et guidés par les mêmes principes ? Mlle S. nous le dira peut-être un jour. B. B.

1073. M. M. Davy. *De l'imitation de Jésus-Christ. Méditations inédites de Guigues II le Chartreux.* — Vie spirit. 33 (1932) Suppl. [155]-[175] ; 34 (1933) Suppl. [43]-[49], [103]-[108] ; 35 (1933) Suppl. [112]-[120] ; 38 (1934) Suppl. [161]-[165] ; 39 (1934) Suppl. [45]-[52], [105]-[114], [166]-[182].

Édition, avec traduction française, des onze *Meditationes* identifiées naguère par dom A. Wilmart (*Les écrits spirituels des deux Guigues*, dans *Revue Ascét. Myst.*, 5, 1924, p. 70-75). Mlle D. a consulté les six manuscrits connus, dont elle retient pour son texte les deux plus anciens : *Paris Nat. lat. 3761* et *Vat. lat. 134*, tous deux du XIIe siècle.

M. C.

1074. E. Dumoutet. *La non-réitération des sacrements et le problème du moment précis de la transsubstantiation. A propos du « De sacramentis » attribué à Pierre le Mangeur.* — Rech. Sc. relig. 28 (1938) 580-585.

Plusieurs textes de la fin du XIIe et du début du XIIIe siècle, signalés pour la première fois dans *Rech. Théol. anc. méd.* 3 (1931) 64-65, 303-305 et *Bull.* I, nº 1146, prétendent que Pierre le Mangeur soutenait que le corps du Christ ne devient présent dans l'hostie qu'après la consécration du vin. Or, dans le traité *De sacramentis* de Pierre le Mangeur, édité récemment par le P. R. Martin O. P. (cf. *Bull.* III, nº 472), on ne rencontre pas cette opinion, car l'auteur suit d'assez près le texte du Lombard. Faut-il dès lors douter de l'authenticité de ce dernier traité ? Aucunement, répond M. D. ; il suffira de le placer au début de la carrière de Pierre le Mangeur, avant qu'il eût personnellement scruté la question. Et ainsi se résout aisément le problème.

A vrai dire cependant, sommes-nous devant un problème ? Quelle fut la pensée authentique du *Manducator* ? Plusieurs textes, rappelés ici par M. D., lui attribuent sans doute l'opinion susdite. Mais on n'a pas tenu assez compte du témoignage d'Étienne Langton. Voici son texte, non d'après le texte incorrect et au surplus mal transcrit par M. D. (p. 581) de *Paris Nat. lat. 14556*, mais d'après d'autres mss meilleurs (*Paris Nat. lat. 16385*, f. 47ra, *Vat. lat. 4297*, f. 41va - 41vb, *Chartres 430*, f. 37v) : *dicebat manducator quod quando totum dictum est, totum factum est. Nec aliud dicere uolebat. Sed eius sequaces dixerunt quod non prius fit transsubstantiatio panis quam uini : due enim prolationes duarum formarum uerborum sese coexpectant.* Étienne Langton, qui fut sans doute l'élève du *Manducator*, réagit donc contre l'opinion courante : la thèse susmentionnée n'est pas, selon lui, celle du *Manducator*, beaucoup plus réservé, mais celle de disciples qui dépassèrent le maître.

Quant à Étienne Langton lui-même, M. D. s'appuyant sur J. Geiselmann, pense qu'il fut quelque temps partisan de cette opinion des disciples ; mais le texte de la Somme de *Bamberg 136* cité par Geiselmann comme étant d'Étienne Langton est sans portée, car cette Somme n'est pas authentique (cf. *Bull.* I, nºˢ 238-239, 480). O. L.

1075. A. LANDGRAF. *The First Sentence Commentary of Early Scholasticism.* — New Scholast. 13 (1939) 101-132.

Depuis longtemps (cf. *Bull.* I, nº 907) M. L. a signalé les quatre Gloses sur les Sentences contenues dans *Naples Naz. VII. C. 14.* La première est connue, ayant passé sous le nom de Pierre de Poitiers ; la quatrième a été étudiée ailleurs par M. L. lui-même (cf. *Bull.* III, nº 764). Ici M. L. s'attache à la deuxième (f. 71-85) et à la troisième (f. 86-99). Si l'examen de la première de celles-ci n'autorise guère de conclusions, l'étude de la seconde a conduit M. L. à d'importants résultats. A la manière dont se font les citations bibliques, on peut d'abord établir que cette glose n'est pas antérieure au début du XIIIᵉ siècle. Peut-on en découvrir l'auteur ? M. L. relève une dizaine de passages où l'auteur renvoie à un commentaire sur saint Paul et à des *quaestiones*. On songe tout naturellement à Étienne Langton. De fait, la parenté entre plusieurs des textes de cette Glose avec les passages correspondants du commentaire d'Étienne Langton sur saint Paul est frappante et permet de conclure à l'authenticité langtonienne de cette Glose. Or celle-ci n'est pas une simple glose verbale, littérale du Lombard comme la Glose attribuée à Pierre de Poitiers ; Étienne Langton cite souvent le Maître des Sentences, et pour y contredire, et aussi pour amorcer l'une ou l'autre question au texte du maître. Nous sommes donc ici, conclut M. L., en présence du premier commentaire des Sentences.

Nous avons tout récemment présenté les *Sententiae Udonis* comme le premier commentaire connu du Lombard ; mais nous avons noté que ce sont plutôt des *Quaestiones* s'accrochant au texte du Lombard, sans présenter encore aucune *expositio litterae* (cf. *Bull.* III, nº 955). Il est certain que si la glose d'Étienne Langton que M.L. vient de présenter ne réalise pas encore le type achevé du Commentaire, elle s'en rapproche beaucoup plus que les *Sententiae Udonis*, qui précèdent d'ailleurs de plus de trente ans l'écrit d'Étienne Langton. O. L.

1076. E. FRANCESCHINI. *Il codice Padovano Antoniano XIV 322 e il testo dei Tractatus super quatuor evangelia di Gioacchino da Fiore.* — Aevum 9 (1935) 481-492.

Longue liste de corrections à apporter au texte édité par E. Buonaiuti (voir *Bull.* I, nº 573) et dont bon nombre concernent malheureusement des fautes de lecture. M. C.

1077. F. FOBERTI. *Nuovi studi su Gioacchino da Fiore. Il pro-*

blema delle influenze. — Nuova Rivista storica 16 (1932) 609-619.

Critique avertie et judicieuse du livre de E. ANITCHKOF, *Joachim de Flore et les milieux courtois* (voir *Bull.* I, n° 1149). Le texte en a été repris dans le livre récent de M. F. sur Joachim (voir *Bull.* III, n° 59), au chapitre VI, sous le titre : *Il problema delle influenze* (p. 154-174).

M. C.

1078. P. LEHMANN. *Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters*, I-II. — Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl. 1936, 2 (München, C. H. Beck, 1936 ; in 8, 76 p. Mk. 4 80) ; 1937, 7 (*ibid.*, 1937 ; in 8, 136 p. Mk. 8 50).

Essai sur la littérature latine, ses caractères et ses sources, dans les pays scandinaves durant le moyen âge. Nous y relevons, au point de vue théologique, Andreas Suneson (filius Sunonis) qui composa, entre 1196 et 1206, un traité exégético-dogmatique en vers, appelé *Hexaemeron* (p. 17-23); Augustinus de Dacia avec son *Rotulus pugillaris*, dont M. L. a découvert un nouveau témoin : *Lübeck Stadtbibl. theol. 4° 149*, sous le titre *Rotulum manuale* (p. 39-40 ; cf. *Bull.* II, n° 1224) ; Oliverus Dacus, Tullius Dacus, Mathias Ripensis, Laurentius Olavi (avec sa *Summa de ministris et sacramentis ecclesiae*, contenue dans *Upsal. C. 27, 30* et *64*), Laurentius Johannis de Dacia, Petrus de Dacia, Boethius de Dacia (M. L. signale un nouveau manuscrit du *De summo bono* : *Stettin, Marienstiftgymnasium 38*), Martinus de Dacia, une *Postilla super Epistolam Iacobi* écrite, et sans doute composée, au XIVe siècle par un certain Aug[ustinus] de Dacia (*Münster 274*), Magister Bero Magni de Ludosia avec, entre autres, ses *Disputata super lib. de anima* (*Heiligenkreuz*). M. C.

1079. M. GRABMANN. *Mitteilungen über Werke des Adam von Bocfeld aus Ms. lat. quart. 906 der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin.* — Div. Thom. (Fr.), Ser. III, 17 (1939) 5-29.

Dans *Berlin Staatsbibl. lat. quart. 906*, Mgr G. a trouvé deux ouvrages attribués, l'un à Adam de Butrefeld (c.-à-d. sans nul doute Adam de Bocfeld), l'autre à Adam tout court, mais qui ne peut être que le précédent. Le premier, f. 1^r-46^r, est le commentaire d'Adam de Bocfeld sur le *De vegetalibus* de Nicolas de Damas, attribué alors à Aristote. On connaissait de ce commentaire d'autres exemplaires, mais anonymes; celui-ci confirme donc pleinement les hypothèses antérieures. Plus loin, f. 115^v-173^r, se lit, de la même main, un commentaire sur le *De anima, secundum magistrum Adam*. On connaît, d'après plusieurs mss, un commentaire sur le *De anima* qui, dans *Bologne Univ. 1180 (2344)*, est attribué explicitement à Adam de Bouchermefort. Mais ce dernier commentaire est passablement différent

de celui de Berlin. Que dire ? Faut-il maintenir l'identité d'Adam de Bocfeld et d'Adam de Bouchermefort, comme s'y était résolu Mgr G. après les études du P. D. Salman et du P. F. Pelster (cf. *Bull.* II, n° 1207; III, n° 76), ou bien en revenir à la thèse primitive de Mgr G. distinguant les deux Adam ? Mgr G. ne se prononce pas ; il se borne à dire qu'un même auteur a fort bien pu commenter deux fois un même ouvrage.

Pour donner une idée des deux commentaires, Mgr G. édite et commente les exposés assez longs des deux écrits sur l'intellect agent, notant les ressemblances et les différences. A vrai dire, celles-ci l'emportent sur celles-là. Ajoutons que, dans leur plus grande partie, les deux exposés sont une *expositio litterae* du texte aristotélicien ; et l'on peut se demander pourquoi un même auteur, même à plusieurs années de distance, a tellement varié dans la simple analyse logique d'un même texte qu'il avait sous les yeux. La découverte de Mgr G. invite donc à remettre sur le métier le problème de l'identité des deux Adam. O. L.

1080. H. C. SCHEEBEN. *Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerorden in Deutschland 35). — Vechta, Albertus-Magnus-Verlag, 1938 ; in 8, 173 p. Mk. 4.50.

Cet ouvrage n'est pas seulement, comme le dit trop modestement M. Sch. dans sa préface, un *Sachapparat* de son étude de haute vulgarisation *Jordan der Sachse* (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 10, 1938, p. 310); c'est en réalité un livre différent, s'attachant aux sources de la vie de Jourdain de Saxe et retraçant, documents à la main, toute la biographie de son héros, ainsi que son activité multiforme.

Si nous le signalons dans ce *Bulletin* c'est pour relever, au ch. 4 sur l'organisation des études sous Jourdain, quelques données précisant ce que l'on sait des premiers maîtres dominicains de Paris. Roland de Crémone obtint la licence d'enseigner en 1230, après Pâques, sous Jean de Saint-Gilles son maître ; on ne sait rien de précis sur la durée de son baccalauréat, un an sans doute. Roland partit pour Toulouse dès 1231. Hugues de Saint-Cher, bachelier en théologie, avait d'abord été provincial de 1226 à 1231 ; c'est en 1230 ou 1231 qu'il fut promu comme maître, après avoir obtenu la licence sous Roland son maître ; il remplaça Roland en 1231 ; au plus tard en 1236 il était de nouveau provincial. Quant à Jean de Saint-Gilles, il était déjà maître *actu regens* quand il prit l'habit dominicain ; ce qui se fit dans la seconde moitié de 1231; et c'est ainsi que dès 1231, les frères prêcheurs se trouvèrent détenteurs d'une seconde chaire à Paris ; Jean quitta Paris pour Toulouse dès 1232 pour y remplacer Roland de Crémone.

Au sujet de l'activité littéraire de Jourdain, signalons les trois sermons que viennent d'éditer A. G. LITTLE et D. DOUIE. *Three Sermons of Friar Jordan of Saxony, the Successor of St. Dominic, preached in England, A. D. 1229*, dans *Engl. histor. Rev.* 54 (1939) 1-19. O. L.

1081. P. Abellan S. J. *La doctrina matrimonial de Hugo de San Caro.* — Archivo teológico granadino 1 (1938) 27-56.

Le P. A. extrait du Commentaire d'Hugues de Saint-Cher sur le livre IV des Sentences les thèses principales du maître dominicain sur le mariage : définition, éléments constitutifs, nature de son caractère sacramentel, opposition de la polygamie au droit naturel, empêchements, licéité des rapports conjugaux.

A l'occasion, le P. A. cite les théologiens du début du XIIIe siècle ; mais il s'attache surtout à la *Summa* de Guillaume d'Auxerre, dont il confronte les textes avec ceux d'Hugues, qu'il édite d'après *Vat. lat. 1098*. Hugues dépend abondamment de Guillaume, mais il le perfectionne en ce qui concerne la partie proprement canonique.

Pour apprécier l'originalité d'Hugues, il faudrait en outre s'adresser à Roland de Crémone, autre source incontestable. Et pour être complet, il faudrait étudier la question *De matrimonio* d'Hugues de Saint-Cher, conservée dans *Douai 434*, t. I, f. 107ra-107va, qui, avec ses 11 questions, ne manque pas d'intérêt, quand on sait (cf. *Bull.* II, n° 329) que la question toute proche du même Hugues, *De anima*, précise et corrige l'enseignement de son propre Commentaire sur les Sentences. O. L.

1082. M. de Boüard. *Une nouvelle encyclopédie médiévale : le Compendium philosophiae.* — Paris, E. de Boccard, 1936 ; in 8, 207 p. Fr. 20.

Cette *compilatio*, divisée en huit livres, résume les connaissances du temps concernant d'abord les *res naturales* : Dieu, créatures en général, anges, corps célestes, éléments, plantes, animaux, homme, principes de l'être dans son devenir et dans sa constitution (livres 1-6) ; ensuite les *res rationales* : philosophie, vérité, bonté, droit et loi (livre 7) ; enfin les *res morales*, c'est-à-dire, ici, un commentaire sur l'*Ethica vetus* et l'*Ethica nova* (livre 8).

De cet ouvrage, M. de B. signale 11 manuscrits, dont *Paris Nat. lat. 15879* est jugé le meilleur et le plus ancien ; il donne une analyse générale de chaque livre : celle du livre 1 (sur Dieu) est la plus soignée ; celle des livres 5 et 7 sur l'homme est trop rudimentaire ; celle du livre 8 est nulle. Il est vrai que, d'après M. de B. (p. 36-37), ce dernier livre, très différent des précédents comme style et présentation, n'était pas compris dans la rédaction primitive. M. de B. édite, d'après le seul ms. indiqué ci-dessus, les livres 1 et 4 en entier, les débuts des livres 2,5 et 6, et pour tout le reste il se borne à indiquer le titre des chapitres.

M. de B. croit discerner des influences d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin : il constate que le *Compendium* est utilisé par le *Compendium theologiae* d'Hugues de Strasbourg et estime, comme chose fort vraisemblable, que ce même Hugues est aussi l'auteur de notre *Compendium philosophiae*.

Comme d'autres l'ont déjà noté, cette opinion est insoutenable. Si, en effet, le livre 8 est une addition postérieure d'un autre auteur, comme

semble bien le croire M. de B., il est certain que les 7 premiers livres sont antérieurs à 1250, puisque l'auteur du livre 8 lui-même est antérieur à cette date : il est en effet inconcevable qu'un auteur, voulant compléter le *Compendium* par des *res morales*, se soit borné à commenter les seuls 4 premiers livres de l'Éthique (*Ethica vetus* et *Ethica nova*) s'il avait connu l'Éthique entière du Stagirite, laquelle fut traduite vers 1245 par Robert Grosseteste. L'argument resterait d'ailleurs le même si l'on supposait que l'addition du livre 8 a été faite par l'auteur même des 7 premiers livres : pourquoi se serait-il contenté de transcrire ou de résumer un commentaire sur les 4 premiers livres, si de son temps l'Éthique entière était connue ? Les 8 livres du *Compendium* sont donc antérieurs à 1250.

Pourrait-on peut-être assigner un *terminus a quo* ? Bornons-nous pour le moment à noter que le *Compendium* est postérieur à la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle. Qu'on lise, p. 137-138, le texte du *Compendium* concernant la composition des êtres créés en leurs deux éléments essentiels, *id quod est* et *id quo est*, et qu'on le compare avec l'exposé de Jean de la Rochelle (*Summa de anima*, éd. T. Domenichelli, Prato 1882, p. 119-120), on verra que le *Compendium* reprend *ad litteram* des phrases entières de la *Summa de anima*, et cela en des textes qui sont propres à Jean et ne sont pas empruntés, comme des textes voisins, au chancelier Philippe. Le *Compendium* est donc sans doute postérieur à 1235.

Quant au commentaire sur l'*Ethica vetus* et l'*Ethica nova*, s'il est instructif comme résumé de la pensée du Stagirite, il est nul au point de vue doctrinal ; car, simple *expositio litterae*, il ne contient aucune *quaestio*, comme on en trouve dans d'autres commentaires du temps (cf. *Bull*. III, n° 1087), qui traduise une pensée personnelle quelconque.

Notons enfin qu'une bonne partie de l'ouvrage de M. de B. avait paru comme article en 1932 dans la *Revue thomiste* (cf. *Bull*. II, n° 806) ; sont propres à cet ouvrage les p. 30-34, 84-119, 137-206. O. L.

1083. A. DONDAINE. *CR de M. de Boüard, Une nouvelle encyclopédie médiévale* (voir *Bull*. III, n° 1082). — Moyen Age 46 (1937) 208-210.

Le P. D. rejette résolument la date approximative (fin du XIIIe siècle) assignée par M. de B. au *Compendium philosophiae*. L'auteur en effet ignore la traduction de la Métaphysique en 13 livres, connue cependant vers le milieu du XIIIe siècle ; de même il ne connaît pas encore la traduction de l'Éthique entière des environs de 1243-45. Le P. D. en revient à juste titre à la date approximative de 1240 déjà proposée en 1871 par Valentin Rose. O. L.

1084. M. GRABMANN. *CR de M. de Boüard, Une nouvelle encyclopédie médiévale* (voir *Bull*. III, n° 1082). — Histor. Zeitschr. 159 (1939) 406.

Mgr G. fait à son tour état de l'emploi de la seule *Ethica vetus* et *nova*, et signale deux nouveaux mss : *Erlangen Univ*. *215* et *276*. O. L.

1085. E. SCHLENKER. *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales.* Ihre Prinzipien und ihre Methode (Freiburger theologische Studien 46). — Freiburg i. Br., Herder, 1938 ; in 8, XXIII-293 p. Mk. 6.

L'introduction, au XIIe siècle, de la dialectique au sein de la spéculation théologique sur Dieu, et aussi l'abus qu'on en fit, avait créé peu à peu, à côté du traité *De essentia divina*, un autre traité *De nominibus divinis*. Une section importante de la première partie de la Somme d'Alexandre de Halès lui est consacrée et c'est elle que M. S. s'attache à exposer : théorie générale des noms divins, possibilité de ces dénominations, leur fondement métaphysique dans le caractère analogique de l'être, leur multiplicité réglée par l'emploi des prédicables et des prédicaments, les dénominations positives et négatives dans leur rapport avec le Pseudo-Denys ; théorie des noms divins en particulier, noms essentiels (concernant l'être et l'agir de Dieu), noms personnels (relatifs à la Trinité), noms notionnels (innascibilité, spiration, missions). L'exégèse de ces textes d'Alexandre, qui constitue la partie centrale de l'ouvrage de M. S., est suivie d'une étude attentive de la méthode employée par le maître franciscain : on touche ici au problème fondamental de l'usage de l'analogie, mais aussi, chez Alexandre comme chez tous les théologiens depuis le milieu du XIIe siècle, à celui, non moins important, de l'emploi de la grammaire spéculative et de la logique du langage. A cette occasion M. S. rappelle tout ce que le XIIIe siècle doit aux commentaires de Boèce sur le *Perihermeneias*, à la logique d'Abélard et des *logici moderni*, à l'école de Chartres et aux théologiens qui s'imprégnèrent de dialectique, Pierre de Poitiers, Alain de Lille, Prévostin de Crémone et Guillaume d'Auxerre.

M. S. a fait précéder cette étude des noms divins chez Alexandre de plusieurs introductions : indépendamment d'un aperçu bien informé sur l'authenticité de la Somme qui, en ce qui concerne la première partie, semble bien garantie, on notera un rappel succinct des thèses de métaphysique, de psychologie et de noétique qui introduisent et soutiennent le traité des noms divins ; mais on signalera surtout une longue introduction historique sur la formation progressive du traité dans les siècles antérieurs ; ce sont là sans doute les pages les plus instructives de l'ouvrage : M. S. suit le problème chez les Pères néoplatoniciens, les Cappadociens, Augustin, le Pseudo-Denys, Jean Damascène, Scot Érigène, Abélard, Gilbert de la Porrée et son école (Raoul Ardent, Alain de Lille, auxquels il aurait fallu rattacher Simon de Tournai étudié plus loin), Pierre Lombard, Robert de Melun, Prévostin de Crémone, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, le *Liber de causis*, Maimonide etc. Tous n'ont sans doute pas eu une influence directe sur Alexandre — dans sa conclusion M. S. met en avant surtout l'influence de Prévostin et de Guillaume d'Auxerre — mais on saisit mieux par là l'intérêt de ces problèmes pour les théologiens du XIIIe siècle.

Nombre de textes inédits ont été exploités. Plusieurs n'ont pu qu'être mentionnés : tels ceux d'Étienne Langton, de Roland de Crémone, d'Hu-

gues de Saint-Cher. Pour compléter ce qui a été dit de l'école de Gilbert de la Porrée, il faudrait citer deux Sommes importantes : *Bamberg 136*, dont presque tout le premier livre (f. 1ra-12va) est consacrée aux noms divins, et la Somme de *Londres Brit. Roy. 9. E. XII*, f. 168^{r}-177^{r}, analysée naguère par le P. J. Parent O. P. (cf. *Bull.* II, n° 1296). Quant à Alexandre de Halès, on regrettera que M. S. n'ait pas étudié ses 4 premières questions quodlibétiques (*Paris Nat. lat. 16406*, f. 40rb-41rb). L'ouvrage avait paru quand le P. Henquinet O. F. M. repéra dans *Todi 121* neuf questions d'Alexandre de Halès sur les noms divins dont plusieurs manquent dans la Somme (cf. *Bull.* III, n° 963).

Tel qu'il est, l'ouvrage de M. S. est fondamental. Son mérite n'est pas tant d'avoir analysé les solutions d'Alexandre de Halès, dont la plupart — M. S. le reconnaît — manquent un peu d'originalité, que d'avoir mis en excellente lumière le contexte logique et historique dans lequel on doit comprendre la pensée du maître franciscain. O. L.

1086. C. Fabro. *La distinzione tra « quod est » e « quo est » nella « Summa de anima » di Giovanni de la Rochelle.* — Div. Thom. (Piac.) 41 (1938) 508-522.

La distinction entre le *id quod est* et le *id quo est*, qu'on trouve chez Jean de la Rochelle, est-elle identique à la distinction entre l'essence et l'existence, telle que la proposera saint Thomas d'Aquin ? Cette identité, prônée par maints historiens et qui nous a souri un jour (cf. *Bull.* II, n° 39), dépasse certainement la pensée du maître fransciscain, comme l'a déjà noté le P. F. Pelster (*Scholastik* 8, 1933, p. 128), et elle ne résiste pas à un examen attentif des textes ainsi que vient de le faire judicieusement M. F. Après avoir nié que l'âme soit composée de matière et de forme (composition physique), Jean de la Rochelle soutient que dans l'âme il faut distinguer le *quod est*, ou l'*ens*, et le *quo est*, ou l'*essentia* (composition métaphysique) ; mais le *quod est* est simplement le sujet qui reçoit cette forme qu'est l'essence au lieu d'être lui-même cette essence, comme la chose se vérifie en Dieu : la comparaison établie par Jean entre le *bonum* et la *bonitas*, identiques en Dieu, distincts dans la créature, et l'*ens* et l'*essentia*, identiques en Dieu et distincts dans tout être créé, dissipe toute équivoque. O. L.

1087. O. Lottin O. S. B. *Psychologie et morale à la faculté des arts de Paris aux approches de 1250.* — Rev. néoscol. Philos. 42 (1939) 182-212.

Trois commentaires, complets ou partiels, de l'*Ethica vetus* et de l'*Ethica nova* de maîtres ès arts de Paris, certainement antérieurs à 1250, et conservés dans *Avranches 232*, *Paris Nat. lat. 3804 A* et *Florence Naz. Conv. soppr. G. 4. 853*, contiennent à côté de l'*expositio litterae* nombre de *quaestiones* relatives à la psychologie et à la morale. On en a relevé les principales : la distinction entre l'âme et ses facultés, la pluralité des âmes dans l'homme, la nature de l'intellect agent et de l'intellect possible, la notion du libre

arbitre, la distinction entre vertus acquises et infuses, vertus intellectuelles et morales, la notion du bien et du mal moral. On est, de la sorte, introduit dans un milieu presque totalement inconnu jusqu'ici : on a souligné l'originalité de plusieurs de ces solutions étrangères à celles des théologiens du temps (spécialement au sujet de l'intellect agent) et, d'autre part, le souci des maîtres ès arts de ne pas contredire les thèses théologiques où le surnaturel est en jeu (telle la thèse des vertus infuses). O. L.

1088. F. BERNINI. *Attività e vita dei Gioacchimiti a metà del duecento.* — Religio 12 (1936) 332-349.

Quelques notes empruntées à la chronique de Salimbene, parmi lesquelles le dialogue entre deux Dominicains, Hugues et Pierre, au sujet de la doctrine joachimite. Sans attribuer à ce dialogue une valeur historique rigoureuse, M. B. croit toutefois pouvoir s'en servir comme d'un type de discussion joachimite ayant cours vers le milieu du XIIIe siècle.

M. C.

1089. F. VALLS TABERNER. *La « Summula Pauperum » de Adam de Aldersbach.* — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Bd. 7. In Verbindung mit M. HONECKER und G. SCHREIBER herausgegeben von H. FINKE (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe I, 7. — Münster, Aschendorff, 1938 ; in 8, 346 p. Mk. 14.30) 69-83.

La *Summula pauperum* est un abrégé en vers de la *Summa de casibus conscientiae* de saint Raymond de Penyafort. Conformément à l'opinion de Hauréau, M. V. T. l'attribue au moine cistercien Adam d'Aldersbach. Il la situe après 1235, date de la rédaction définitive de l'ouvrage de saint Raymond, et avant 1272, date où elle se trouve citée par le prédicateur franciscain Berthold de Ratisbonne. Vers le milieu du XIVe siècle, la *Summula* fut enrichie d'un commentaire. De l'une et de l'autre M. V. T. cite de nombreux manuscrits, ainsi que les éditions incunables et imprimées jusqu'en plein XVIe siècle, qui attestent l'extrême diffusion de ce manuel mnémonique de pastorale et de liturgie. O. L.

1090. H. A. LUCKS. *Natura naturans – natura naturata.* — New Scholast. 9 (1935) 1-24.

La formule rendue célèbre par Spinoza était connue des scolastiques, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Vincent de Beauvais, Raymond Lulle, etc. D'où vient-elle ? On rencontre, pour la première fois, le verbe *naturare* (sous les formes *naturari*, *naturatur*, *naturatum*) et l'expression *natura naturata* dans la version latine des commentaires d'Averroès sur la *Physique* et sur le *De caelo* d'Aristote. C'est sans doute à l'Averroès latin que les scolastiques empruntent la formule, encore qu'ils ne le disent pas explicitement. M. C.

1091. G. Quadri. *S. Alberto Magno e la sua teoria dell'autorità.* — Studi Senesi, Rivista di Scienze giuridiche ed economiche della R. Università di Siena 51 (1937) 85-152.

Se défiant à bon droit d'un exposé de la théorie d'Albert le Grand basé exclusivement sur ses commentaires d'Aristote, M. Q. s'efforce de saisir la pensée du maître en étudiant avant tout ses écrits plus personnels et en intégrant cette théorie de l'autorité dans l'ensemble du système philosophique. De là, une première étude sur l'âme et ses facultés : l'âme, d'essence spirituelle, est un tout potentiel exerçant, par ses facultés, une véritable autorité monarchique, non despotique, mais éclairée par la raison. Or cette juridiction de l'âme n'est, à son tour, qu'une participation de l'empire qu'exerce l'univers sur toutes les forces qui le constituent : ici encore nous retrouvons un principe foncier d'ordre qui oriente vers leurs fins tous les agents de l'univers, principe organisateur qui réflète une intelligence supérieure organisatrice et régulatrice de tous les êtres. L'autorité politique, aux yeux d'Albert, n'est qu'une application de cet ordre cosmique, avec la différence qu'à la nécessité physique qui régit les lois naturelles se substitue une nécessité morale, sous la forme d'obligation de se soumettre aux lois morales, qui ont leur source dans le droit naturel et ses premiers principes.

Cet exposé synthétique n'est pas une création subjective de M. Q., car on le trouve suffisamment dans les textes mêmes d'Albert ; le mérite de M. Q. est de les avoir rassemblés et mis en parfaite lumière, en en exprimant tout le sens. Une étude plus analytique et plus poussée du concept de *ratio*, envisagée à la fois comme forme de l'acte humain et principe de sa moralité, de même une mise en valeur des concepts d'*imperium* et de prudence comme moteurs rationnels de l'activité individuelle eût permis de faire ressortir davantage encore la conception très synthétique d'Albert le Grand sur l'autorité. O. L.

1092. Th. Käppeli O. P. *Ein Fragment des Neapler Thomasautographs in S. Domenico in Bologna.* — Arch. Fratr. Praed. 5 (1935) 343-346.

Le fragment d'autographe de saint Thomas contenu dans le reliquaire de S. Domenico à Bologne appartient au même folio du commentaire d'Albert le Grand sur le Pseudo-Denys que le fragment trouvé naguère par le P. Théry (voir *Bull.* II, n° 165) dans le reliquaire de San Domenico Maggiore à Naples. Le P. K. en transcrit le texte. M. C.

1093. E. Axters O. P. *Où en est l'état des manuscrits des questions quodlibétiques de saint Thomas d'Aquin.* — Revue thomiste 41 (1936) 505-530.

Corrige sur divers points et complète la liste publiée par M. Destrez en 1923 (dans *Mélanges thomistes*, t. III, p. 49-108). Le P. A. signale 30

manuscrits ignorés de M. Destrez et montre l'intérêt spécial qui s'attache, du point de vue de l'histoire littéraire, au *Paris Nat. lat. 14548*.

M. C.

1094. C. OTTAVIANO. *Controversie medioevali. A proposito della paternità tomistica di un « « Tractatus de universalibus » e della data del « De unitate intellectus »*. — Sophia 3 (1935) 134-140.

A propos de quelques recensions de deux études récentes de M. O. (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 240-241 et *Bull.* II, nº 615). Seule la question de la date du *De unitate intellectus* nous intéresse ici. M. O. discute en détail les objections du P. D. SALMAN (*Bulletin thomiste* IV, nº 202) et les nôtres (*Bull.* II, nº 615). Il estime que, de cet examen, ses arguments en faveur de la date de 1256 sortent « più vivi e più vitali di prima ». M. C.

1095. D. PLANZER O. P. *De codice Ruthenensi miscellaneo in Tabulario Ordinis Praedicatorum asservato.* — Arch. Fratr. Praed. 5 (1935) 5-123.

Description et analyse détaillées du manuscrit *Rome Arch. Domin. XIV A 4*, appelé communément *codex Ruthenensis*. Il ne nous intéresse ici que par l'*Opusculum de secreto* de saint Thomas qui en occupe les fol. 85ᵛ et 86ʳ. Le P. P. donne, p. 97-98, les variantes du manuscrit avec l'édition, — cependant basée sur lui, — du P. Mortier. M. C.

1096. A. GEMELLI O. F. M. *Storicismo attualista.* Terza puntata ovvero la filosofia tomistica secondo G. Saitta. — Sophia 3 (1935) 377-388.

Critique sévère et justifiée de l'ouvrage de G. SAITTA, *Il carattere della filosofia tomistica* (Firenze 1934) dont le contenu, d'abord paru en articles, a été analysé *Bull.* II, nº 504. M. C.

1097. M. BENZ O. S. B. *Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 1.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 14 (1936) 255-273.

Réfute l'interprétation de *I Sent.* d. 38 q. 1 a. 1 donnée par le P. Stufler S. J. (voir *Bull.* III, nº 676). C'est à tort, en effet, que ce dernier refuse à saint Thomas la doctrine de la cognoscibilité des actes libres dans la seule causalité divine. M. C.

1098. M. MATTHIJS O. P. *De ratione certitudinis divinae scientiae circa futura contingentia.* — Angelicum 13 (1937) 493-497.

Réfute l'opinion du P. Stufler S. J. (voir *Bull.* III, n° 676) affirmant que saint Thomas ne reconnaît d'autre base à la connaissance divine certaine des futurs contingents que la prescience. M. C.

1099. C. Boyer S. I. « *Valde ruditer argumentatur* ». *Num S. Thomas concedit actum per miraculum multiplicari posse sine potentia activa ?* — Acta Pont. Acad. Roman. S. Thomae Aq. et relig. cathol., Nova Series 1 (1935) 129-138.

Le P. B. essaie d'interpréter le texte du *De unitate intellectus*, — *intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem supernaturali causa,* — de manière à lever le désaccord avec la doctrine courante de saint Thomas sur l'impossibilité de multiplier une forme sans puissance réceptive. Son exégèse de notre texte est fort subtile : non seulement saint Thomas ne nierait pas la nécessité absolue d'une *potentia receptiva*, mais ce serait précisément à conférer celle-ci que consisterait, dans l'hypothèse envisagée, l'intervention miraculeuse de Dieu. Cette explication nous paraît fort recherchée. Si saint Thomas y a songé, on ne voit pas par quel scrupule il restreint aussitôt son affirmation par cette remarque : *quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extendatur.* C'est comme s'il disait : « Je ne sais pas trop si mon raisonnement est valable pour le cas présent, mais, arguant d'une façon générale et *ad hominem*, je ne vois pas pourquoi une réalité devrait être niée dès lors qu'on ne lui trouve pas une cause purement naturelle ». M. C.

1100. R. L. Patterson. *The Argument from Motion in Aristotle and Aquinas.* — New Scholast. 10 (1936) 245-254.

M. P. reprend ici l'une des idées centrales de son livre *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas* (voir *Bull.* II, n° 891) : l'unité foncière des trois premières *viae*. La pensée de saint Thomas, comme d'ailleurs celle d'Aristote, ne nous paraît pas toujours bien comprise. De toute façon, M. P. aurait gagné à connaître les études récentes de J. Paulus (voir *Bull.* III, n° 673) et de M. Bouyges (voir *Bull.* II, n° 691). M. C.

1101. J. Winandy O. S. B. *La prédétermination restreinte.* — Ephem. theol. lovan. 13 (1936) 443-456.

Dans la seconde partie de cet article, dom W. s'efforce d'établir que saint Thomas, tout en enseignant la « prémotion physique » nécessaire, n'admet pas pour autant l'universalité de la « prédétermination », et que dès lors il y a lieu de distinguer les deux concepts. Cette interprétation constitue, à notre sens, un progrès sérieux dans l'exégèse de saint Thomas. Mais il faudrait aller plus loin et abandonner résolument les termes équivoques de

« prémotion » et « prédétermination », trop précis et trop chargés d'adhérences modernes et polémiques. M. C.

1102. A. M. Hoffmann O. P. *Passionis repraesentatio.* — Theol. Quartalschr. 117 (1936) 505-531.

A propos du livre récent de P. Rupprecht (*Der Mittler und sein Heilswerk*, Freiburg in Br. 1934), où la représentation de la passion extérieure est réduite, dans la théologie eucharistique de saint Thomas, à un rôle très secondaire. Le P. H. entreprend de montrer, par l'analyse détaillée des textes, le sens et la fonction attachés par saint Thomas à la *passio* sacrificielle. Il est clair qu'aux yeux de ce dernier la passion que représente essentiellement la messe, loin de consister uniquement *in actione patientis*, est la passion historique et extériorisée de la Croix. Il est clair également que c'est cette passion historique en tant que représentée spécialement à la consécration qui fait de la messe un sacrifice. M. C.

1103. B. Poschmann. « *Mysteriengegenwart* » *im Licht des hl. Thomas.* — Theol. Quartalschr. 116 (1935) 53-116.

M. P. confronte la doctrine du *Mysterium* avec la théologie eucharistique de saint Thomas. L'interprétation que dom Casel donne de ce dernier lui paraît à bon droit insoutenable, notamment sa manière d'entendre *sacramenta efficiunt quod figurant* et *repraesentatio passionis*. On peut voir des considérations analogues *Bull.* I, n° 325. M. C.

1104. M. Matthijs O. P. *Quid ratio naturalis doceat de possibilitate visionis beatae secundum S. Thomam in Summa contra Gentiles.* — Divus Thomas (Piac.) 39 (1936) 201-228.

1105. M. Matthijs O. P. *Quomodo anima humana sit « naturaliter capax gratiae » secundum doctrinam S. Thomae.* — Angelicum 14 (1937) 175-193.

Ces deux articles se rattachent à un débat qui a fait couler beaucoup d'encre. Sans entrer dans les distinctions subtiles, le P. M. analyse, d'une part, l'argumentation du *Contra Gentiles* au sujet de la possibilité et du désir naturel de la vision béatifique, d'autre part, une série de textes dispersés au sujet de la capacité naturelle de l'âme par rapport à la grâce. Ce « désir naturel » et cette « capacité naturelle », encore que relevant de la potentialité purement passive, sont à prendre au sens strict et positif. L'originalité du P. M. consiste à montrer que, si telle n'est pas la pensée de saint Thomas, on ne comprend plus comment, d'une part, l'existence du désir naturel sert précisément de preuve, dans le *Contra Gentiles*, à la possibilité de la vision béatifique ni comment, d'autre part, dans la *S. theol.* (1ª 2ªᵉ q. 113 a. 9) et ailleurs, le fondement de la capacité naturelle par rapport à la grâce est placé dans la création *ad imaginem Dei.*
M. C.

1106. H. HERING O. P. *De iure subiective sumpto apud S. Thomam.* — Angelicum 16 (1939) 295-297.

Plusieurs commentateurs de saint Thomas d'Aquin, nous entre autres, ont noté que le mot *ius* est toujours pris par saint Thomas dans son sens objectif. Dans la 2e édition de sa *Summa theologiae moralis* (t. II, 1935, p. 155, note 2), le P. B. Merkelbach O. P. signalait discrètement plusieurs textes du saint docteur où le sens subjectif est impliqué. Le P. H. vient de reprendre ces textes et d'en ajouter quelques autres, concédant d'ailleurs volontiers la fréquence plus grande du sens objectif.

A vrai dire cependant, il importe assez peu de constater la fréquence relative des sens chez Thomas d'Aquin, mais bien plutôt de déterminer quel est chez lui le sens technique, propre du mot. Or, dans une enquête menée dans les milieux scolaires du XIIe et du XIIIe siècle avant saint Thomas, nous avons remarqué que, malgré la multiplicité des sens accordés au terme *ius naturale*, les juristes emploient toujours ce terme dans le sens objectif ; nous avons noté l'indifférence avec laquelle les théologiens échangent les vocables *lex naturalis* et *ius naturale* ; abordant ensuite saint Thomas qui, mieux que nous encore, était familier du langage technique des écoles, nous n'avons vu nulle part de réaction contre ce sens objectif ; mais nous avons remarqué que, à l'endroit où il donne les divers sens dérivés du mot, il ne signale même pas le sens subjectif. Nous avons ainsi acquis et conservons la conviction que le sens technique, propre, du mot *ius naturale* — car c'est cette espèce de droit que nous avions surtout en vue — chez saint Thomas est bien le sens objectif. Nous aurions dû ajouter en note qu'il arrive à saint Thomas, comme à tout philosophe, de s'accommoder du langage usuel, quand la précision des termes n'est pas en cause. Cette note, le P. H. vient de la rédiger. Elle est la bienvenue. O. L.

1107. DANTE ALIGHIERI. *Il Convivio.* Ridotto a miglior lezione e commentato da G. BUSNELLI e G. VANDELLI, con introduzione di M. BARBI. Vol. I-II (Opere di Dante 4-5). — Firenze, F. Le Monnier, 1934 et 1937 ; 2 vol. in 8, LXVIII-486 et 465 p. L. 120. XIVes

M. Barbi entreprend avec courage — « vince chi vuol vincere », nous dit-il — une édition complète des œuvres de Dante en 12 volumes. Ce n'est pas encore la grande édition nationale promise par la *Società dantesca*, qui n'est pas, paraît-il, à espérer à brève échéance. Mais, en l'attendant et sans prétendre la supplanter, celle-ci rendra les plus appréciables services, à en juger par ces deux volumes.

La première tentative d'édition critique du *Convivio*, basée sur un examen exhaustif de la tradition manuscrite, ne remonte qu'à 1921, avec l'édition du sixième centenaire publiée par les soins de la *Società dantesca*. L'entreprise n'était pas facile, car l'archétype des 39 manuscrits aujourd'hui connus n'est qu'une mauvaise copie aux erreurs fréquentes, aux lacunes graves, et par surcroît déjà teintée de corruptions dialectales.

Rien d'étonnant si, malgré tout leur talent, les premiers éditeurs, E. G. Parodi et F. Pellegrini, n'aient pas atteint d'emblée à la perfection. Mais leur texte est la base indispensable de tout essai d'amélioration ultérieure. C'est ce qu'a fait déjà en 1924 P. Toynbee en préparant la 4e édition d'Oxford. C'est ce que poursuit ici le regretté Vandelli, à qui revient la partie philologique du travail. Les corrections proposées nous paraissent toujours très heureuses et le texte ainsi obtenu, sans être lui non plus absolument parfait, est sans conteste le meilleur dont on dispose aujourd'hui pour le *Convivio*. L'apparat des variantes n'est pas mis sous les yeux du lecteur, mais les principaux points litigieux du texte sont discutés dans des notes justificatives du commentaire.

Celui-ci, tout en faisant la part assez large à la critique textuelle, reste principalement doctrinal. C'est la partie assumée par le P. Busnelli, et nul mieux que lui, pénétré à la fois de pensée dantesque et de philosophie médiévale, n'était capable de la réussir. On ne peut que souscrire au jugement de M. Barbi : « Credo che poco si possa desiderare di più » (p. VIII). On serait même parfois tenté de se récrier devant une telle abondance ; mais nul ne songera, je pense, à regretter que le P. B. ait cité si largement les auteurs capables de faciliter l'intelligence du *Convivio*. Si ce ne sont pas toujours ses sources directes, ce sont du moins les idées courantes de l'époque, que Dante a connues et qui ont formé sa mentalité. Ce commentaire est le triomphe de la thèse soutenue depuis de longues années par le P. B. (voir, par exemple, *Bull.* I, nº 337 ; II, nº 626) : le thomisme foncier de Dante. Son savoir philosophique est puisé chez Albert le Grand et surtout chez Thomas d'Aquin (Commentaire sur l'Éthique et *Contra Gentiles*). C'est à travers leurs commentaires qu'il a connu la pensée d'Aristote (qui est l'autorité principale en matière de philosophie morale) ou celle du *Liber de causis*. S'il est possible de déceler en lui un certain reflet de néoplatonisme, qu'il tient de Boèce, de Cicéron, d'Albert le Grand et de S. Thomas lui-même, il serait outré d'en faire pour cela un éclectique. Nulle trace évidente d'une influence directe de l'école augustinienne, nul indice certain de sympathie pour l'averroïsme. Toute sa vie, Dante est resté fidèle à cette orientation intellectuelle. C'est avant tout cet aspect de sa physionomie que le P. B. s'est préoccupé de faire ressortir, laissant peut-être un peu trop dans l'ombre le côté personnel, original de la pensée dantesque.

Malgré son ampleur le commentaire doctrinal du P. B. déborde encore en une série d'appendices, où sont discutées les questions exigeant de plus longs développements. Relevons-y : les quatre sens de l'Écriture (I, 240-242), la preuve de l'immortalité de l'âme par les songes divinatoires (I, 249-252), l'âme humaine forme unique du corps, contre B. Nardi (I, 451-457), la connaissance angélique (I, 457-459), la création médiate et immédiate (I, 464-466), les limites de la connaissance terrestre (I, 472-476) et II, 378-380), l'origine de l'âme raisonnable (II, 392-404). Une abondante table des noms et des matières (II, 421-463) achève de donner toute sa valeur pratique à cette excellente édition.

Il faut signaler aussi la longue introduction de M. Barbi (p. XV-LXVIII). Sa docte expérience de dantologue chevronné lui permet d'y aborder avec une sereine objectivité tous les problèmes posés par le *Convivio* : but, sujet,

plan intégral, date de composition, rapports avec les autres écrits, conditions et histoire du texte. En s'en tenant fermement à ce principe fondamental, — qu'on est toujours étonné de voir pratiquement oublié par tant d'auteurs, — de partir des données fournies par Dante lui-même et d'établir le certain avant de s'aventurer dans l'incertain, M. B. place la composition du *Convivio* pendant l'exil de Dante, de 1304 à 1307. Des quinze traités qu'il devait compter, quatre seuls furent écrits et, après examen des multiples hypothèses émises sur le plan général de l'ouvrage, M. B. conclut que c'est là une question difficilement soluble au moyen des données que nous possédons. Les poésies que Dante se proposait de commenter furent déjà en partie composées et publiées peu de temps après la mort de Béatrice et elles ont pu fort bien n'avoir pas toutes, à l'origine, le sens allégorique que le poète leur attribue dans le *Convivio*. La *Vita nuova*, écrite entre 1292 et 1293, n'est pas à expliquer à la lumière du *Convivio* ; les deux œuvres représentent deux époques bien distinctes dans la pensée de l'auteur et il ne faut pas vouloir les concilier à tout prix. Ce sont là vérités toujours utiles à rappeler. Même si tout le monde ne se rallie pas à la théorie de M. B. sur les rapports entre *Vita nuova* et *Convivio*, on est forcé d'admettre qu'elle a l'avantage, parmi tant d'autres, d'être la plus simple et la plus claire et de s'appuyer sur de solides arguments. H. B.

1108. M. Barbi. *Per il testo del « Convivio »*. — Studi danteschi 15 (1931) 67-71.

M. B. discute le sens de cinq passages du *Convivio* : I, 1, 13; I, 1, 17 ; I, x, 7-9 ; I, xi, 21 ; IV, xxiii, 15. Cela le conduit dans le premier et le dernier cas à corriger le texte, dans les autres à modifier la ponctuation admise par l'édition critique de la *Società dantesca* (1921). Toutes ces suggestions ont été prises en considération par la nouvelle édition de G. Busnelli et G. Vandelli (voir *Bull.* III, nº 1107). H. B.

1109. B. Nardi. *Alla illustrazione del « Convivio » dantesco*. — Giorn. stor. Letter. ital. 95 (1930) 73-114.

A propos de l'édition du *Convivio* par M. G. Rossi (Bologne 1925), M. N. relève les graves défauts du commentaire qui y est joint (inspiration servile de ses devanciers, négligence des travaux particuliers, encombrement d'explications inutiles et manque de beaucoup d'explications nécessaires). En le parcourant la plume à la main, il montre par une foule de détails tout ce qu'il serait souhaitable d'y ajouter : explication des termes, identification des citations, indication des sources, ou du moins des parallèles, chez Aristote, Cicéron, Boèce, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, les Arabes, etc. A l'encontre du P. Busnelli (voir *Bull.* III, nº 1107), M. N. marque de préférence l'éclectisme de Dante. Pour ne citer qu'un exemple (*Convivio* II, viii, 15), il se plaît à souligner la distance qui sépare le poète de la pensée thomiste à propos de l'immortalité de l'âme : si Dante omet les arguments métaphysiques de S. Thomas, c'est sans doute qu'il

les considère comme inopérants et qu'il est de l'avis de Duns Scot : *sola fides nos certissimos reddit.* Il y a, dans cette exégèse, une outrance manifeste : la défiance de Dante à l'égard des arguments de raison — nuance intéressante, certes, et qui le distingue du thomisme pur — est encore fort éloignée du fidéisme scotiste. Malgré cette tendance, les notes très érudites et très fouillées de M. N. restent utiles à consulter, même après le vaste commentaire du P. Busnelli. H. B.

1110. G. Busnelli. *Per due correzioni all'esordio dell'Epistola di Dante ai Cardinali.* — Studi danteschi 15 (1931) 71-73.

La première de ces corrections, ayant trait au concept d'éternité, est à signaler ici. Le P. B. rejette la conjecture proposée par plusieurs critiques : *de specula punctali eternitatis* (XI, 2), et il garde la leçon des manuscrits : *de specula punctalis eternitatis.* Les textes cités de Boèce et de S. Thomas, où l'éternité est comparée au point ou centre de la circonférence, sont probants. H. B.

1111. H. D. Austin. *Gleanings from Dante's Latin Dictionary.* — Italica 12 (1935) 81-90.

Ce « dictionnaire latin » est le *Liber derivationum* de Huguccio. Son usage par Dante a déjà été scruté par P. Toynbee. A sa suite, M. A. ne récolte que quelques glanures, dont une, sur le nom de Dieu, est à noter ici. *I* est le premier nom de Dieu, d'après *Parad.* XXVI, 131 : *« I » s'appellava in terra il sommo bene.* Ce terme n'est pas, comme plusieurs le croient, une invention du poète ; il a pu lui être suggéré par le *Ia* de Huguccio, soit que le manuscrit dont Dante s'est servi ne portait que *I* ou que le *a* lui ait échappé, soit que Dante ait écrit lui-même *Ia.* Le *Magno commento* interprète d'ailleurs ce *I* dans le sens de « invisible », comme Huguccio.
H. B.

1112. E. Bodrero. *Il « Convivio » di Dante.* — Nuova Antologia 71, IV (1936) 128-141.

Quelques idées générales pour faire ressortir l'importance du *Convivio* dans l'histoire littéraire et dans l'œuvre de Dante en particulier. C'est le plus vaste écrit en prose vulgaire de l'époque ; d'autre part, en dévoilant plus clairement l'étendue et la solidité de la culture de Dante, son souci de l'ordre et de la précision, il est d'un grand secours pour pénétrer plus facilement toutes les richesses que recèle l'œuvre du poète. M. B. exagère manifestement quand il affirme « sans hésiter » que le but principal de Dante en composant le *Convivio* fut national : doter la nation italienne de sa prose littéraire. H. B.

1113. G. Busnelli S. I. *Il « Convivio » di Dante e un suo nuovo commento.* — Civ. cattol. 86, I (1935) 125-137.

Bon résumé de l'introduction de M. Barbi à la nouvelle édition du *Convivio* (voir *Bull.* III, nº 1107). Le P. B. insiste sur l'ampleur des connaissances philosophiques et scientifiques que suppose le traité et sur la nécessité de s'appuyer sur lui pour une meilleure compréhension des autres écrits de Dante. Ses sources principales sont Aristote, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Boèce, Cicéron, le *De causis*, la Bible. Toutes lui étaient facilement accessibles en Italie, et l'absence d'une influence spécifiquement parisienne ou anglaise est un indice sérieux pour faire rejeter l'hypothèse du séjour aux universités transalpines.

A propos de la double vérité chez Siger de Brabant, encore admise par le P. B. (p. 130), voir *Bull.* I, nº 1079 et III, nº 857. H. B.

1114. G. G. WALSH S. I. *The Doctrine of Saint Thomas in the « Convivio » of Dante.* — Gregorianum 16 (1935) 504-530.

Mise en œuvre des matériaux accumulés dans le t. I de la nouvelle édition du *Convivio* par G. Busnelli et G. Vandelli (voir *Bull.* III, nº 1107). L'influence de saint Thomas sur les idées de Dante est prépondérante. Le P. W. le montre par la proportion des cas où il est permis de le considérer comme la source directe du poète, et par la manière souvent textuelle dont il est cité. Bien plus, il arrive fréquemment que des citations d'Aristote soient empruntées à saint Thomas. Aux exemples rassemblés par le P. W. on peut en ajouter un particulièrement frappant, *Convivio* IV, XIII, 8, où une citation du livre X de l'Éthique provient de toute évidence du *Contra Gent.* I, 5. Le P. W. discute certains emprunts au *Liber de causis* et à Averroès, pour conclure que Dante n'est ni néoplatonicien, ni averroïste, pas plus que de son concept de philosophie on ne peut déduire qu'il soit rationaliste. Sans apporter rien de neuf, le P. W. a bien mis en relief des éléments épars dans les notes doctrinales du P. Busnelli. H. B.

1115. P. MANDONNET O. P. *Dante le théologien.* Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri (Bibliothèque d'histoire, Études). — Paris, Desclée De Brouwer, 1935 ; in 12, 331 p.

Cet ouvrage reproduit, avec quelques modifications de pure forme, deux études parues en 1922 : *Theologus Dantes*, dans le *Bulletin du jubilé publié par le Comité catholique français pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, p. 395-527, et *La ruine des dantologues*, dans *Rev. Sc. philos. théol.* 11 (1922) 604-632. Le lecteur méritait, semble-t-il, d'en être averti, d'autant plus que l'introduction, où le P. M. s'excuse dans les mêmes termes qu'en 1922 de publier ces pages sous la pression d'« amis pleins d'autorité », est bien propre à donner le change. Nous avons déjà eu l'occasion de relever un procédé analogue dans une étude sur Cajétan (cf. *Bull.* I, nº 1197). Cela dit, on peut ajouter qu'il est commode de posséder ces études en un volume facilement accessible, mais on nous permettra

de ne pas nous attarder outre mesure à un écrit qui n'est donc pas, comme on pourrait le croire, le dernier sorti de la plume du regretté P. M.

A la manière scolastique, on y étudie la *Divine Comédie* suivant ses quatre causes : efficiente, finale, formelle et matérielle. La première partie, sur « l'auteur », est la plus développée et la plus originale. On connaît la thèse du P. M. : « Dante est, non seulement un candidat à la cléricature, mais encore un clerc tonsuré et minoré, qui, dans les troubles de son adolescence, a renoncé à sa vocation et ne s'en est jamais consolé. Rejeté dans le siècle, il a repris comme du dehors les faits et gestes de la vie ecclésiastique dans ce qu'ils impliquent de plus élevé : la mission du prédicateur et du docteur. Sécularisé, il s'adresse successivement à la poésie, à la philosophie et à la théologie et nous laisse trois monuments littéraires, où nous retrouvons les phases de sa vie intérieure et de sa carrière de lettré » (p. 28-29) : la *Vita nuova*, le *Convivio* et la *Divina Commedia*. C'est à l'interprétation allégorique de ces trois œuvres que recourt le P. M. pour retracer, jusque dans le détail et avec une logique chère au théologien, les vicissitudes de la vocation cléricale de Dante. La thèse, en elle-même, n'a rien d'invraisemblable, et elle expliquerait assez bien — encore que cette explication ne soit pas la seule possible — l'étendue et la profondeur des connaissances philosophiques et théologiques du poète. Mais, poussée avec cette rigueur, sa preuve se heurte à des difficultés, soulève des obstacles qui l'affaiblissent d'autant. Béatrice n'est plus qu'un pur symbole ; jamais elle ne vécut d'une vie réelle sur les bords de l'Arno. Elle est « la Révélation chrétienne, ou, plus exactement, l'ordre surnaturel chrétien, dans toute sa réalité concrète, faits historiques, doctrines et pratiques cultuelles » (p. 27). Ce sens déjà assez lâche n'épuise pas la richesse de l'allégorie : l'idylle de la *Vita nuova*, c'est l'action de la grâce sur l'âme de Dante, l'éveil de sa vocation cléricale (p. 78 : « pour un théologien la chose est très simple, et Dante parle avec une précision toute théologique... : le jour où la Dame est venue en ce monde n'est autre chose que le jour où Dante a reçu le baptême, soit la grâce sanctifiante ») ; la mort de Béatrice, c'est la perte de cette vocation. Le P. M. ne recule devant aucune précision : lorsque Béatrice refuse à Dante son salut, c'est l'autorité épiscopale qui lui refuse l'accès aux ordres mineurs (p. 118); le personnage qui lui apparaît en songe « ne peut être que son père spirituel » (*ibid.*) ; si la *donna pietosa* regarde le poète d'une fenêtre, c'est que « la philosophie, c'est-à-dire la raison humaine, n'a qu'une vue très limitée des choses » (p. 117). Béatrice, véritable Protée, est parfois simplement l'âme de Dante : celui-ci a huit mois de plus que sa dame parce que, selon la théorie des anciens, c'est à huit mois que l'âme rationnelle anime le foetus (p. 68-69). Il est inutile de multiplier ces exemples. L'exagération était fatale, dès lors que le P. M. posait en principe que les trois œuvres, *Vita nuova*, *Convivio* et *Comédie*, « sont dans un parfait parallélisme et solidaires les unes des autres. Elles doivent être interprétées par les mêmes principes, sous peine d'aboutir à une véritable logomachie et d'en rendre l'intelligence impossible » (p. 29). Rien ne le prouve, et bien des indices s'opposent à une telle réduction au commun dénominateur de la *Vita nuova* et du *Convivio*. Distants l'un de

l'autre de plus de dix années, Dante lui-même (*Convivio* I, I, 17) nous avertit qu'ils représentent dans sa vie deux manières bien distinctes de penser. Pour arriver à un parallélisme parfait, le P. M. doit d'ailleurs forcer çà et là l'interprétation. P. 37, « la première dame qui s'immisce dans la vie de Dante est la Poésie et la seconde la Philosophie » ; p. 39, « son premier amour fut vaincu par le second, celui de Béatrice par celui de la Philosophie » ; p. 117, cette « inconséquence » de Dante s'explique en disant qu'il « s'est livré à la poésie dès le début de sa vie cléricale » ; son premier sonnet coïnciderait même avec lui, à dix-huit ans. Ainsi, durant les sept années de sa cléricature (1283-1290), l'amour de Dante pour Béatrice n'eût jamais été qu'un amour partagé ; on est loin des accents de la *Vita nuova* ! On chercherait d'ailleurs vainement dans le *Convivio* une opposition quelconque entre révélation et philosophie. Il n'y a même pas séparation nette entre les deux : la *donna gentile* devient non seulement la philosophie, la perfection morale, mais même la sagesse divine, objet de la béatitude humaine, et il est raisonnable que Béatrice lui cède la place (*Convivio* II, XV, 6 ; III, I, 11-12). Même si l'on admet déjà un certain symbolisme dans la *Vita nuova*, il n'est pas possible de suivre le P. M. jusqu'à en exclure tout fondement historique et à en interpréter le moindre détail dans la ligne des allégories plus tardives du *Convivio*.

Ce qui ne veut pas dire que l'ouvrage du P. M. soit dénué de toute valeur. Il fourmille au contraire d'idées intéressantes et suggestives, car son auteur avait sur la plupart des dantologues de profession l'avantage d'une connaissance incomparable du milieu intellectuel où se forma Dante. Le revers était, avec une documentation qui est loin d'être à jour, une connaissance beaucoup moins familière du milieu littéraire.

Une dernière remarque à propos du titre, emprunté à l'épithète de Giovanni del Virgilio : *Theologus Dantes*. Le poète lui-même préférait, semble-t-il, le titre de philosophe : *philosophie domesticus* se nomme-t-il dans l'*Ép. à l'ami florentin* (XII, 6) ou *inter phylosophantes minimus* dans la *Questio de aqua et terra*, et Giovanni del Virgilio songeait lui aussi à la philosophie, puisqu'il ajoutait : *nullius dogmatis expers, quod foveat claro Philosophia sinu*.

H. B.

1116. M.-J. Lagrange O. P. *Le réalisme et le symbolisme de Dante.* — Revue biblique 46 (1937) 481-505.

Il est piquant de voir le P. L. défendre la réalité de Béatrice contre son confrère le P. Mandonnet (voir *Bull.* III, n° 1115) au nom de la critique biblique. Car, dit-il, « tous les symbolismes sont solidaires. S'il est avéré qu'une personne tenue pendant des siècles, et à peu près par tout le monde, pour appartenir à l'histoire n'est qu'une création d'un poète,... n'y a-t-il pas là une donnée de la critique littéraire qu'on sera tenté d'appliquer à la critique biblique, par exemple au quatrième évangile ? » (p. 481). Ce n'est pas le lieu de voir si cette crainte est fondée ; ce qui nous intéresse ici, c'est la réaction d'un profane peut-on dire, mais d'un profane rompu au maniement des textes, devant la thèse de l'irréalité de Béatrice. Critique négative en grande partie et dont tous les coups ne portent pas éga-

lement juste, suffisante toutefois pour souligner les faiblesses de la position du P. Mandonnet. Celui-ci avait longuement tenté de prouver que « les qualificatifs donnés par Dante à Béatrice comme dame peuvent toujours s'appliquer à Béatrice comme doctrine, mais non inversement ». Le P. L. répond que ce critère est loin de se vérifier dans tous les cas, si l'on ne veut pas aboutir à l'absurde, ou du moins à des interprétations d'une subtilité invraisemblable. Pour lui, il n'y a aucune trace d'allégorie philosophique dans la *Vita nuova*. H. B.

1117. G. Busnelli S. I. *Le contradizioni tra la « Vita nuova » e il « Convivio » intorno alla Donna gentile.* — Civ. cattol. 85, I (1934) 147-153.

Bien que Dante déclare, au début du *Convivio*, qu'il n'entend déroger en rien à la *Vita nuova*, il est clair que l'épisode de la *Donna gentile* s'y retrouve profondément transformé. Il est difficile d'y reconnaître le même amour, et l'on ne peut nier que Dante ne revête d'allégorie ce qui à l'origine n'en comportait pas du tout. De là des contradictions inévitables, que le P. B. s'efforce d'expliquer sans transposer dans la *Vita nuova* un symbolisme qui lui est étranger et sans recourir à la thèse de P. Pietrobono d'une double rédaction de ce premier ouvrage. Les contradictions subsistent, mais elles sont atténuées et la ligne de l'évolution se conçoit mieux de la *Vita nuova* à la *Divine comédie*. H. B.

1118. E. Trucchi. *Dante e la Redenzione.* — Convivium 8 (1936) 31-48.

On a voulu parfois faire de Dante un précurseur du protestantisme. Par exemple U. Foscolo, qui l'en loue, ou E. Arnoux, qui l'en blâme. M. T. prouve combien grande est cette erreur. La doctrine de la rédemption chez Dante, qui en fait la pierre angulaire de toute sa philosophie de l'histoire, vient en ligne directe de saint Paul. C'est par ses paroles mêmes qu'il définit la foi, *Parad.* XXIV, 64-65. H. B.

1119. R. U. Montini. *Della saldezza delle ombre nella « Divina Commedia ».* — Giornale dantesco 34, Annuario dantesco 1931 (1933) 171-190.

Après beaucoup d'autres, M. M. reprend le problème de la consistance des ombres dans la *Divine comédie*. On a vainement recherché quelle pouvait être la théorie professée par Dante sur ce sujet, et l'on n'a pu que constater des contradictions, quitte à s'efforcer de les atténuer et expliquer, au besoin par des distractions de poète. Le mérite de M. M. est de faire un relevé précis de tous les endroits de l'*Enfer* et du *Purgatoire*, — pour le *Paradis* le problème est beaucoup moins complexe, — où la question peut se poser. Il en extrait trois règles : les âmes entre elles se comportent comme des corps matériels ; entre Dante et les ombres, par de rapports

sensibles ; à l'égard des objets matériels les ombres ont la même attitude que les vivants. Mais à la première règle il y a deux exceptions importantes : à la deuxième dix-sept. C'est dire qu'il n'y a pas de solution simple et uniforme, et que Dante se laisse guider beaucoup moins par des théories philosophiques que par des soucis d'ordre esthétique. H. B.

1120. J. B. Fletcher. *The Serpent in Ante-Purgatory.* — Italica 12 (1935) 45-50.

M. F. montre, avec beaucoup de finesse, que pour Dante, non seulement les anges et les bienheureux, mais tous les habitants de l'au-delà sont désormais incapables de pécher. Si les damnés pèchent encore, cela sert seulement à aggraver leur peine, comme il apparaît dans le cas de Capanée *Inf.* XIV, 65 sv. Mais les âmes réunies dans la petite vallée à l'entrée du purgatoire (*Purg.* VIII, 10 sv.) et qui chantent chaque soir le *Te lucis ante terminum*, ne sont-elles pas tentées par le serpent et n'implorent-elles pas l'assistance divine pour y échapper ? M. F. explique, — ce qui est assez clair, — que cette tentation est d'ordre spirituel, non sensuel ; elle est aussi un châtiment pour la négligence de ces âmes à se repentir et elle accroît leur douleur de leur exclusion temporaire du purgatoire. Leur prière affermit leur espérance, en rendant vaines les menaces du serpent. Quelques principes théologiques plus fermes eussent rendu beaucoup plus net l'exposé de M. F. H. B.

1121. G. de Lagarde. *Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham.* — Rev. Sc. relig. 17 (1937) 168-185, 428-454.

M. de L. prépare une étude systématique de l'œuvre de Guillaume d'Ockham qui permettra de montrer que les rapports doctrinaux entre Marsile et Guillaume ne sont pas aussi étroits qu'on l'admet généralement. Dans ces articles il résume certaines données techniques nouvelles sur le problème. Ockham n'exerce aucune influence sur le *Defensor pacis*. Mais, dès avant 1334, il s'est informé avec soin de la pensée de Marsile et s'en est laissé influencer. Ceci se remarque surtout dans la *Pars I* du *Dialogus*. Plus tard, il notifiera sans ambage qu'il ne suit pas Marsile dans ses erreurs, mais il s'appropriera d'autant plus facilement ce qu'il considère comme fondé. La *Pars III* du *Dialogus* et le *De iure imperatoris super cleros* laissent apparaître cette attitude d'Ockham en face de Marsile. M. de L. la résume comme suit : attitude de méfiance pour tout ce qui touche directement au dogme et à la tradition catholique, mais sympathie pour toutes les conclusions favorables à la liberté, à l'autonomie, à la suprématie du pouvoir civil. Les conclusions de M. de L. rejoignent celles de M. J. G. Sikes (cf. *Bull.* III, n° 795) et du P. A. Van Leeuwen (*ibid.*, n° 796). J. L.

1122. L. Baudry. *Sur trois manuscrits occamistes.* — Arch. Hist. doctr. littér. M. A. 10 (1935-36) 129-162.

Il s'agit de trois manuscrits parisiens : *Nat. lat. 15888, 17841* et *Maz. 893.* Le deuxième contient les *Quaestiones in libros physicorum.* M. B. fait un relevé de leurs renvois aux Quodlibets et confirme par là leur authenticité, sans pouvoir toutefois y ajouter de grandes précisions sur leur date de composition. Un examen sommaire de l'ordre des questions, comparé avec celui de *Vat. lat. 956* et *Vienne Dominic. 153* (à ces mss il faut joindre *Vienne Staatsbibl. 5460* et *Upsala Univ. C. 665*, que nous a signalé le P. Ph. Böhner), et de certains renvois permet de déceler plusieurs lacunes dans l'exemplaire parisien et de donner la préférence à l'édition de Paris 1488 pour l'ordonnance des Quodlibets.

Le troisième manuscrit est une copie de *C. Sent.* II-IV. M. B. l'a comparé avec l'édition de 1495 et il a constaté des divergences profondes dans la disposition. Contrairement à ce que dit le catalogue de la Mazarine, le l. IV renferme bien les *dubitationes additiae* rejetées à la fin du commentaire dans l'édition.

Dans le premier manuscrit, *Nat. 15888*, M. B. a trouvé, f. 174^v-180^v, un nouvel exemplaire du *De sacramento altaris.* Ce n'est, à vrai dire, comme il résulte de son examen, qu'un remaniement parfois très abrégé de la seconde partie du traité : *Stupenda superne largitatis munera.* M. B. croit cependant qu'il pourrait être utile à l'établissement du texte. Mais cette opinion ne s'appuie que sur une comparaison avec la récente édition de T. B. Birch (cf. *Bull.* I, n° 656) et cette édition est tellement détestable que les améliorations proposées par M. B. n'éliminent que des erreurs de l'éditeur : fautes de lecture des manuscrits, mauvais choix de variantes, ponctuation incorrecte. Quelques exemples. Birch, p. 360 : *omnes istae rationes non communicant sufficienter* ; *Paris 15888* : ... *non concludunt* ; *Balliol 299*, dont s'est servi M. Birch : ... *non convincunt sufficienter* ; *Vat. Ottob. 179* : ... *non concludant.* — Birch, p. 444 et *Balliol* : *non authenticos* ; *Vat.*, comme *Paris* : *non authenticatos.* — Birch, p. 210 : ... *de quibus supersedeo ad quaedam physica properando in quae incidi dum legendo sententias. Quaestiones de eucharistia pertractavi...* ; *Paris* porte : ... *properans in quae incidi legendo sententias* ; il faut lire avec *Balliol* et *Vat.* : ... *ad quaedam physica properans, in quae incidi, dum legendo sententias quaestiones de eucharistia pertractavi.* — La phrase incompréhensible de Birch, p. 338 : *Alio enim modo, ut videtur, potest intelligi quod sit ordo partium in toto*, devient claire dans *Rouen A. 465* (utilisé par Birch) : *Alio modo non video posse intelligi ordinem partium in toto* ; ou dans *Vat.* : *Alio modo non video quod possit intelligi ordo partium in toto.*

Le manuscrit *Rouen A. 465 (561)*, d'après M. Birch, diffère beaucoup des deux autres qu'il utilise (*Merton 137* et *Balliol 299*), et M. B. en rapportant ce jugement ajoute que l'étude des variantes ne le confirme pas. Mais c'est pour la simple raison que M. Birch n'a guère noté les variantes de *Rouen* dans son édition ! Ainsi la référence de *Paris* : *De hoc in logica patet quarte capitulo 14*, sur laquelle M. B. s'appuie pour situer le remaniement de *Paris* après 1340 (on aimerait d'ailleurs connaître les raisons qui lui font adopter cette date tardive pour la composition de la *Summa*

logicae), se trouve bel et bien dans *Rouen* : *de hoc habet in logica 3e partis capitulo 14°* ; *Vat.* porte simplement : *alibi dictum est* (en réalité il s'agit de *Summa logicae* pars 4 IIIae partis c. 9). Ce même ms. de Rouen contient aussi une finale que n'a pas notée M. Birch : *Hec dicuntur sub corexione omnium benivole studentium et audientium ista et ad invadendum canes mordaces, qui amore procul pulso invidie famulantur. Explicit tractatus de corpore factus per magistrum Oqam. Deo gratias.*

Les divergences dans la numérotation des chapitres, que M. B. constate dans *Paris*, se retrouvent aussi, semble-t-il, dans les autres manuscrits. *Balliol*, qui compte 42 chapitres, désigne le prologue comme chapitre 1 ; dans *Vat.* les chapitres 10 et 11, 16 et 17 n'en forment qu'un, comme dans *Paris*.

Aux manuscrits connus de M. B. (les trois utilisés par Birch, *Balliol*, *Merton* et *Rouen*, et le nouvel exemplaire de *Paris*), il faut ajouter *Vat. Ottob. 179*. Ces mss ne contiennent que la deuxième partie du traité (inc. *Stupenda*). Pour la première M. Birch ne s'est servi que des éditions ; M. B. en signale un exemplaire manuscrit dans *Bâle Univ. F. II. 24* ; nous en avons trouvé un second dans *Vienne Dominic. 153*, f. 183r. Entre ces deux parties existait-il à l'origine quelque lien ? M. B. ne croit pas, avec raison, qu'elles faisaient partie d'un même ouvrage, mais l'authenticité de la première est hors de doute. Un examen plus poussé s'imposerait.

H. B.

1123. A. Gwynn S. J. *Richard FitzRalph, Archbischop of Armagh.* — Studies 22 (1933) 389-405.

Le P. G. a entrepris une série d'études qui renouvelleront notre connaissance de Richard Fitzralph. Le présent article se limite à sa jeunesse et à sa carrière universitaire. Il change en certitude la tradition qui faisait naître à Dundalk le futur archevêque d'Armagh. Plusieurs membres de sa famille, colons anglo-normands établis en Irlande, se retrouvent dans la contrée à cette époque. Fitzralph reçut sans doute sa première instruction chez les Franciscains de sa ville natale, puis partit pour Oxford en 1315, l'année même où les Irlandais révoltés mirent à sac Dundalk et en massacrèrent les Franciscains. Son séjour à l'université devait durer 19 ans, avec une interruption de deux années, dont une passée à Paris (1329-30) comme précepteur d'un neveu de son ami et protecteur Grandison. Il conquit ses grades de maître ès arts en 1322, de bachelier en théologie en 1329, de docteur en 1331. Le seul écrit attribuable à cette époque est son commentaire sur les Sentences, où il serait intéressant de rechercher la part d'influence des maîtres contemporains, Ockham, Walter Burley, Robert Holcot, Thomas Bradwardine. La deuxième année de sa charge de chancelier de l'université (1332-34) fut troublée par la sécession des étudiants du Nord, appelée le schisme de Stamford. Fitzralph résigna ses fonctions et partit peu après pour Avignon.

H. B.

1124. A. GWYNN S. J. *Richard FitzRalph at Avignon.* — Studies 22 (1933) 591-607.

Richard Fitzralph fit un premier séjour à Avignon en 1335, du printemps à la fin de l'année, peut-être comme envoyé de l'université d'Oxford pour congratuler le nouveau pape Benoît XII. Douze sermons, échelonnés de 1338 à 1344, témoignent de son retour à la cour pontificale. Le P. G., grâce aux actes du chapitre de Lichfield dont Fitzralph était doyen, peut préciser qu'il y resta à demeure de 1337 à 1344, pour défendre dans un interminable procès les intérêts de son chapitre.

Les sept années de ce séjour le marquèrent d'une influence profonde. Il vit arriver à Avignon en 1339 l'évêque arménien Nerses Balientz, qui piqua sa curiosité pour les problèmes doctrinaux soulevés par la question arménienne. De là sortit la *Summa de erroribus Armenorum*, qui doit donc, à ce que semble dire le P. G., dater de cette période plutôt que de 1356, comme on le dit d'ordinaire. Il eut aussi l'occasion de fréquenter le prélat italo-grec Barlaam, qui enseignait le grec à Pétrarque en l'aidant à déchiffrer un manuscrit de Platon. Des traces de leurs conversations se retrouvent, par exemple, au livre 13 de la *Summa*, où Fitzralph expose la doctrine des Grecs sur le purgatoire. Il ne faut pas perdre de vue ce contact plus direct avec la théologie orientale, si l'on veut comprendre et apprécier ses idées, entre autres sur les sacrements, où sa position est ordinairement taxée de singulière.

Nul doute que le milieu cosmopolite d'Avignon n'ait considérablement élargi les horizons du théologien anglais. A côté des Arméniens et des Grecs, sa *Summa* réserve une part à la réfutation du Coran ; sans oublier les problèmes occidentaux, comme celui de la vision béatifique, qui avait fait rage sous Jean XXII, ou celui de la préscience divine, qui préoccupait tant son ami Thomas Bradwardine.

Pour mesurer l'évolution intellectuelle de Fitzralph, il faudrait interroger ses autres écrits, en particulier son Commentaire sur les Sentences. Le P. G. signale, à la fin des manuscrits de la *Summa*, une prière autobiographique, où Fitzralph abandonne les nuées des *aristotelica dogmata* dans lesquels il s'était d'abord complu, pour la lumineuse vérité de l'Écriture. Peut-être faut-il y voir, dit le P. G., l'influence de Nicolas de Lyre qui enseignait à Paris quand Richard y passa. H. B.

1125. W. A. PANTIN. *The Defensorium of Adam Easton* — Engl. hist. Rev. 51 (1936) 675-680.

Mgr Grabmann a fait connaître sommairement en 1931 (voir *Bull.* I, nº 1094) un *Defensorium ecclesiasticae potestatis* dont le prologue et le premier livre sont conservés dans *Vat. lat. 4116*. M. P. poursuit plus avant ses recherches et identifie le *magister Adam*, à qui le traité est attribué, avec Adam Easton, bénédictin de Norwich, théologien d'Oxford, familier de la curie romaine et plus tard cardinal.

Les indices en faveur de cette attribution ne manquent pas de poids. Tout en réfutant en grande partie les thèses de Marsile de Padoue et de

Guillaume d'Ockham, l'ouvrage aurait été occasionné par les attaques de Jean Wyclif contre le pouvoir ecclésiastique. Dédié à Urbain VI, *mundi monarcho divino*, il fut écrit entre avril 1378 et 1381, date à laquelle Adam, peut-être en récompense de cette défense de la papauté, fut élevé au cardinalat.

M. P. édite la partie du prologue contenant le sommaire de l'ouvrage complet et annonce une étude du traité par le P. K. M. Booth S. J.

H. B.

1126. J. P. McGowan. *Pierre d'Ailly and the Council of Constance.* A Dissertation. — Washington, Catholic University of America, 1936 ; in 8, x-100 p. Dl. 2. XVe s.

Cette dissertation n'apporte pas d'éléments nouveaux pour une connaissance plus approfondie du rôle important joué par Pierre d'Ailly au concile de Constance, mais elle est précieuse par l'exposé synthétique et méthodique qui la caractérise. Dès avant le concile Pierre d'Ailly veut la fin du schisme et ses efforts en ce sens lui montrent que le seul remède effectif se trouve dans la réunion d'un concile. L'auteur s'est surtout appliqué à décrire l'activité du cardinal pendant le concile. Il faut cependant noter qu'il ne fait aucune allusion ni à l'affaire du tyrannicide, ni au procès de Jean Hus, dont Pierre d'Ailly présida l'enquête. J. L.

1127. *Concilium Basiliense.* Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel. Band VIII : *Acten, Rechnungen und Protokolle.* Herausgegeben von H. Dannenbauer, A. Hartmann, H. G. Wackernagel, G. Pérouse. — Basel, Helbing et Lichtenhahn, 1936 ; in 4, VII-447 p. Fr. 74.

Ce tome VIII renferme l'édition de quatre documents d'inégale importance. Le premier est un ensemble d'actes conciliaires, de projets de réforme, datés des premières années du concile (1432-1434). L'édition, confiée à H. Dannenbauer, a ceci de particulièrement intéressant qu'elle reproduit le manuscrit (*Cues Hosp. 168*) utilisé et annoté par le président Cesarini. Des mémoires signés de François de la Cruce, Albert Schenk de Limbourg, Jean Schele de Lübeck, Gonzalve de Plasencia, Guillaume Maurel, Jean Beaupère, dénoncent la culpabilité des évêques, des prélats, des chapitres, des religieux, et combattent la simonie, l'expectative, la réserve et certaines procédures. Les attaques ont un caractère modéré et les réformes proposées évitent tout radicalisme.

Les deux documents suivants sont de moindre importance : une nouvelle édition de la *Descriptio altera urbis Basileae* d'Énée Silvius Piccolomini, d'après l'unique manuscrit *Bâle Univ. O. III. 36*, par A. Hartmann, et un livre de compte des frais d'écurie pour l'année 1445 du cardinal Louis Aleman, édité par H. G. Wackernagel (*Marseille, Arch. départ. Bouches-du-Rhône, Fonds de l'Archevêché d'Arles, 58*, p. 463-521).

Le dernier document (p. 252-428) est un procès-verbal des conférences

tenues du 1er août au 4 décembre 1447, à Lyon et à Genève, pour mettre fin au schisme de Bâle. Cette édition, préparée par G. Pérouse, reproduit la relation rédigée par un nommé Régis, notaire, attaché à la mission française et qui tint, vers la fin, un rôle personnel dans les négociations. Le manuscrit est conservé à Poitiers, *Arch. départ. de la Vienne 2*. Le projet préparé au cours de ces conférences, en se substituant aux préliminaires de Bourges, marquait un avantage pour l'antipape et les hommes de Bâle. Quand s'opéra la réconciliation en 1449, ces derniers conservèrent une grande partie du terrain gagné à Lyon et à Genève.

L'édition de ces documents est faite avec grand soin. Ce tome complète la précieuse collection indispensable à l'historien du concile de Bâle.

J. L.

1128. A. MANCINI. *Laurentius Canonicus Pisanus.* — Bollettino storico pisano 1 (1932) 33-47.

« Moraliste platonisant », comme le caractérise M. M., Laurent de Pise naquit en 1391 à Terriciuola, séjourna à Pise, s'installa ensuite à Florence, où il passa de l'orfèvrerie à l'art littéraire. M. M. étudie, d'après *Florence Naz. Magl. cl. XXI, 115* (autrefois *Strozzi 57*), son traité *De amore Christi*, qui comprend quatre dialogues et témoigne d'une connaissance appréciable du grec.

H. B.

1129. NICOLAI DE CUSA *Opera omnia. V. Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis.* Edidit L. BAUR. — Lipsiae, F. Meiner, 1937 ; in 4, XXXII-150 p. Mk. 33.

Après une interruption de cinq ans (voir *Bull.* II, nos 106 et 439), l'Académie de Heidelberg fait paraître le troisième volume des *Opera omnia* de Nicolas de Cues. Les trois traités réunis sous le nom d'*Idiota* furent composés à Rieti, Fabriano et environs en juillet, août et septembre 1450. Des exemplaires relativement nombreux en sont conservés dans 26 manuscrits, que M. B. décrit sommairement avant d'en exposer la filiation (p. VII-XV). Celle-ci est assez compliquée du fait que l'archétype a été corrigé par l'auteur, deux fois pour le *De sapientia*, une fois pour le *De mente* et le *De staticis experimentis*. Mais M. B. n'est pas, semble-t-il, sans y introduire quelque fantaisie. Parmi les manuscrits du *De sapientia* qui contiennent aussi le *De docta ignorantia*, plusieurs avaient été reconnus par les éditeurs de ce dernier traité, E. Hoffmann et R. Klibansky, comme de simples copies de T (*Clm 18711*), originaire de Tegernsee ; ce sont : E (*Clm 14213*), R (*Clm 14185*), U (*Vienne Bibl. Dominic. 6*) et V (*Vienne Pal. lat. 3588*). M. B. le répète dans sa description de E U V, ne dit pas le contraire pour R, mais dans le stemma, p. XVII, on constate que U seul dérive de T, tandis que E R V proviennent par voie parallèle, à travers un ms. hypothétique Δ, de l'archétype envoyé par Nicolas de Cues aux moines de Tegernsee. Dans les stemmata du *De mente* et du *De staticis experimentis* E et R (V ne contient pas ces traités) reviennent se placer sous la dépendance directe de T, issu de l'archétype par l'intermédiaire d'un nouveau ms.

hypothétique Θ. Ces généalogies paraissent à première vue peu conciliables, et quelques explications eussent apaisé une légitime curiosité. A propos de ces mêmes manuscrits, M. B. semble avoir abandonné la règle établie par les éditeurs du *De docta ignorantia* (qu'il déclare suivre cependant, p. XXI) de ne pas citer dans l'apparat les copies lorsqu'elles concordent avec leur original ; cela encombre inutilement. P. 11, 5 V est indiqué à la fois comme témoin de *per* et comme l'omettant.

Le texte lui-même est établi avec soin. Beaucoup plus que dans les volumes précédents, M. B. a multiplié dans les notes, du moins pour les deux premiers traités, les parallèles avec d'autres écrits de Nicolas de Cues, et c'est aussi une bonne innovation que d'avoir ajouté à chacun de ceux-ci sa date de composition. La règle suivie paraît être d'indiquer dans l'apparat des *fontes* les écrits antérieurs au texte édité et dans l'apparat des *testimonia* les postérieurs. Mais à cette règle il y a bien des infidélités qui déroutent le lecteur : p. 25, la *Cribratio Alcorani* (après 1458), le *De mente* et le *De stat. exper.* sont cités dans les sources du *De sap.* II ; même cas, p. 72, pour le *De ludo globi* (1463) et, p. 108, pour le *De beryllo* (1458) ; voir aussi, p. 18, 32, 33, 45 etc. On ne voit pas non plus l'utilité de citer dans les sources des auteurs grecs que Nicolas de Cues n'a pas connus, ou par exemple les mathématiciens arabes Behâ Eddin (qui ne paraît plus dans l'*Index fontium*) et Alchwarizmi (p. 7). L'« un » de Parménide, auquel on renvoie p. 7, 5, paraît plutôt étranger à l'« un » principe du nombre dont il s'agit dans le texte. P. 18, 13 Eckhart est cité parmi les *testimonia*, tandis que, p. 49, on renvoie à son *Comm. in Io. ed. I. Koch n. 528* qui ne sera paru que dans quelques années. On trouve même, parmi les sources, p. 11, 3, un renvoi à l'oraison de la messe de sainte Thérèse d'Avila († 1582) et, p. 47, 13, une question inexistante de saint Thomas : *S. th. II 1 q. 45 a. 7* ! Ajoutons encore quelques erreurs, dont plusieurs passeraient difficilement pour de simples fautes d'impression : p. VIII, *islebensis* pour *islebiensis* ; p. XXV et 58, 10, *Hartings Encykl.* pour *Hastings Encycl.* ; p. XXXI et XXXII, *Egenloff* pour *Egenolff* ; p. 11, 3 et 145 (sans indication d'édition), *Gerson De mente contemplationis* pour *De monte contemplationis* ; p. 149, à propos de Giordano Bruno, *Scampato* pour *Spampanato* et *latina* pour *latine* ; p. 52, 20, le *Comp. theol. verit.* (qu'on ne retrouve plus dans l'*Index fontium*) est attribué à Albert le Grand au lieu de Hugues Ripelin de Strasbourg. Enfin, p. VI, il faut sans doute lire *décembre* au lieu de *septembre* 1450 pour l'envoi de Nicolas comme légat en Allemagne ; on ne voit pas non plus (*ibid.*) sur quoi repose l'hypothèse de M. B. suivant laquelle l'auteur, en écrivant ces trois traités, aurait eu en vue la situation de l'Allemagne et sa mission de légat qui leur est postérieure de plusieurs mois.

Ce ne sont sans doute là, dans l'ensemble, que fautes vénielles qui ne compromettent pas foncièrement la valeur de l'édition. Mais elles sont d'autant plus regrettables que le fini des deux premiers volumes nous a rendus exigeants et que la présentation parfaite réalisée par la maison Meiner en fait un véritable chef-d'œuvre typographique.

A chaque page de la préface paraît le nom de M. R. Klibansky : c'est

lui qui a repéré 13 des manuscrits utilisés ici et fourni la majeure partie des détails qu'en donne M. B. Promoteur et cheville ouvrière de l'édition, son éloignement de Heidelberg ne semble pas avoir été favorable à l'entreprise. Il n'a plus collaboré directement à ce volume que par un appendice à la préface (p. XXI-XXIV), sur les deux dialogues *De vera sapientia*, fréquemment imprimés parmi les œuvres de Pétrarque, et leur relation avec le *De sapientia* de Nicolas de Cues. On y trouvera, sur les éditions et les origines de la falsification (que M. K. attribuerait volontiers à François Philelphe), des renseignements beaucoup plus précis et plus nombreux que dans l'article récent de E. Bohnenstädt sur le même sujet (cf. *Bull.* III, nº 804).

Signalons, pour terminer, que le ms. *Melk 843*, depuis son emploi par M. B., a émigré en Angleterre et a été acquis (ainsi qu'un autre manuscrit cusan, *Melk 356*) par la John Rylands Library à Manchester (cf. *Bulletin of the John Rylands Library* 22, 1938, p. 323-325). H. B.

1130. L. MOHLER. *Kardinal Bessarions Untersuchung der Vulgatastelle : Sic eum volo manere, quid ad te ?*— Röm. Quartalschr. 41 (1933) 189-206.

M. M. édite d'après *Venise Marc. gr. 527*, f. 160r-174v, l'original grec d'un écrit de Bessarion qu'on ne pouvait lire jusqu'ici qu'en traduction latine dans MIGNE PG 161, 623-640. C'est une discussion sur Jo 21, 22, occasionnée sans doute par un traité de Georges de Trébizonde sur le même sujet : faut-il lire avec la Vulgate *sic eum volo manere*, ou faut-il corriger suivant le grec *si eum volo manere* ? Bessarion le composa probablement vers 1455, peu après son retour à Rome de sa légation à Bologne.

Espérons que cette brève édition n'est que le prélude du troisième volume promis par M. M. à son grand ouvrage sur Bessarion (Paderborn 1923). H. B.

1131. E. EWIG. *Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche.* Inaugural-Dissertation. — Bonn, L. Leopold, 1936 ; in 8, 80 p.

L'auteur détaille, avec grande précision et avec une remarquable clarté d'exposition, la pensée de Denys le Chartreux (1402-1471) sur l'Église et l'État. Il la rattache continuellement à ses sources, telles que saint Thomas, Gerson, Nicolas de Cues, et souligne le caractère éclectique de l'ensemble doctrinal. Ce qui caractérise Denys le Chartreux, c'est son caractère de mystique mêlé à celui d'homme d'action prenant part au mouvement de réforme. Il conçoit encore l'ordre universel, voulu par Dieu, comme devant se réaliser par l'union et la suprématie du clergé et de la noblesse. Il cherche à harmoniser les tendances curialistes et conciliaires, et les réformes qu'il propose sont principalement d'ordre moral, basées sur la bonne volonté des prélats. Au total, une dissertation doctorale qui mérite de sincères éloges. J. L.

1132. S. B. CHRIMES. *Sir John Fortescue and His Theory of Dominion.* — Transactions of the Royal Historical Society, Series IV, 17 (1934) 117-147.

La pensée politique de Jean Fortescue se trouve exposée dans trois de ses ouvrages : l'*Opusculum de natura legis naturae et de eius censura in successione regnorum suprema* (1461-63), le *De laudibus legum Angliae* (1468-70) et *The Governance of England* (1471-76). M. C. cherche à préciser la théorie de Fortescue sur le *dominium*, compris dans le sens de *regimen, principatus, regnum*. Il s'agit donc de gouvernement et non de propriété. Fortescue distingue trois types de *dominium* : le gouvernement royal — *regaliter tantum* — le gouvernement politique — *politice tantum* — un gouvernement mixte qui combine les deux précédents en un seul. C'est ce dernier type qui a ses préférences, parce qu'il donne au roi un pouvoir semblable à celui du premier type, monarchie absolue, mais avec une autorité plus grande. En effet, issue non plus de la force, comme dans la monarchie absolue, mais du *consensus* des subordonnés, l'autorité du roi se trouve mieux assise sur un élément rationnel et plus étendue. De nombreux matériaux utilisés par Fortescue dans l'élaboration de sa théorie viennent de Gilles de Rome et de S. Thomas, mais il s'inspire des réalités politiques anglaises qu'il a sous les yeux pour combiner le *regale tantum* et le *politice tantum*. M. C. souligne toute la distance qui sépare ce régime mixte de la monarchie constitutionnelle. Fortescue reste encore dans la ligne de théories médiévales. J. L.

1133. J. M. POTTER. *A Political Treatise of the Early French* XVIe s.
Renaissance. The « Régime d'un Prince » of Bishop Jean de Marre, 1509. — Quantulacumque (voir *Bull.* III, n° 1066) 9-22.

Après une courte biographie, l'auteur analyse le traité politique de Jean de Marre. Il se sert du manuscrit *Paris Nat. fr. 1219*. Nous trouvons d'abord des notions générales sur la nature de la loi et ses rapports avec le roi ; l'adage *princeps est lex animata* prend un sens absolutiste. Vient ensuite la description d'une sage politique avec des applications à la situation de la France. Jean de Marre reconnaît une grande étendue au pouvoir royal et, à ses yeux, la réforme de l'Église ne se fera que si l'on remet tout entre les mains du roi. La dernière partie est un plaidoyer en faveur des croisades contre les Turcs. La sécurité de l'Europe vient s'ajouter à celle de l'Église comme argument en faveur des croisades. J. L.

1134. V. BELTRAN DE HEREDIA O. P. *Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma.* — Cienc. tom. 56 (1937) 22-39.

La doctrine de François de Vitoria sur les relations de l'Église et de l'État est tributaire de celle de Jean de Paris. Comme ce dernier, Vitoria

tient une voie moyenne entre les deux tendances extrémistes. Le P. B. rappelle les antécédents doctrinaux et analyse le développement de la question dans le *De potestate Ecclesiae*. J. L.

1135. W. J. PHILBIN. *Attritionism and the Sixth Session of Trent.* — Irish eccles. Record, série V, 42 (1933) 146-175.

M. Ph. expose en détail, en ce qui concerne les dispositions requises à la justification, la lente élaboration du décret de la sixième session du concile de Trente. Les différents projets, qui s'échelonnent de juin 1546 à janvier 1547, et le *diligere incipiunt* de la rédaction définitive sont interprétés dans un sens nettement attritioniste. M. Ph. fait abstraction des controverses sur le sujet et n'apporte guère d'élément nouveau utile à la question. H. B.

1136. J. ARMIJOS SUAREZ S. J. *The Essence of the Holy Sacrifice of the Mass : A Modern Controversy.* — Irish eccles. Record, série V, 42 (1933) 47-60, 196-206, 399-405, 588-606.

Ces articles critiquent la théorie du P. M. de la Taille sur le sacrifice de la messe. Seul le dernier expose la pensée des théologiens du XVIe siècle, avant et pendant le concile de Trente. Mais ici encore c'est plus une discussion du sens donné par le P. de la Taille à ces auteurs (voir *Bull.* I, n° 681) qu'une étude directe des textes. Le P. A. S. se rallie entièrement aux vues du P. M. Alonso (voir *Bull.* I, n° 601), avec ce même manque de nuances que nous reprochions déjà à ce dernier. Si les interprétations textuelles du P. de la Taille appellent souvent des correctifs, ç'est une exagération opposée de dire (p. 202) que le concile considère Cène et Croix comme deux sacrifices parfaits et distincts, quoique essentiellement connexes, ou d'affirmer sans restriction que les théologiens de Trente considèrent *offerre, immolare, sacrificare* comme des termes interchangeageables. Nous ne pouvons que renvoyer à ce que nous avons dit à ce propos lors de la publication de l'ouvrage du P. Alonso (*Bull.* I, n° 601).
H. B.

1137. W. MORAN. *The Sacrifical Aspect of the Last Supper.* — Irish eccles. Record, série V, 39 (1932) 10-21.

En dehors de discussions visant la théorie du P. M. de la Taille, M. M. rappelle brièvement les débats qui précédèrent l'adoption du texte définitif du décret du concile de Trente, session XXII, chap. 1, sur le sacrifice de la Cène. Retenons sa tentative d'expliquer pourquoi l'assemblée, tout en reconnaissant d'une part que le Christ a exercé son sacerdoce à la Cène et transmis aux apôtres le pouvoir d'offrir un véritable sacrifice, rejeta d'autre part la proposition de Madruzzi d'ajouter *verum sacrificium* à *obtulit* dans le texte du décret. L'explication ne nous paraît pas entièrement apaisante et, comme M. O'Connor (voir *Bull.* III, n° 913), M. M. aurait beaucoup gagné à examiner de plus près l'usage fait par le concile des termes *offerre, oblatio*, etc. H. B